PEREMPUAN

DALAM RELASI AGAMA DAN NEGARA

KOMNAS PEREMPUAN, 2010

Perempuan
dalam Relasi Agama dan Negara

Komnas Perempuan, 2010

Perempuan dalam Relasi Agama dan Negara
Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan)

1. Perempuan
2. Agama
3. Negara
4. Kekerasan Terhadap Perempuan

20 x 27 cm
123 halaman
ISBN : 978-979-26-7551-1

Penulis
Dr. Rumadi
Wiwit Rizka Fathurahman

Pembaca Ahli
KH Husein Muhamad

Penyelaras Akhir
Badrus Samsul Fata
Dahlia Madanih

Tim Diskusi
KH Husein Muhammad
Andy Yentriyani
Kunthi Tridewiyanti
Yuniyanti Chuzaifah
Masruchah
Sri Nurherwati
Kamala Chandrakirana
Neng Dara Affiah
Ninik Rahayu
Ismail Hasani
Dahlia Madanih
Virlian Nurkristi

Kulit & Tataletak
Titikoma-Jakarta

© Komnas Perempuan

Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) memegang penuh hak cipta atas modul ini. Semua atau sebagian dari modul boleh digandakan untuk segala pendidikan pemajuan hak-hak konstitusional warga negara dan upaya menghapuskan diskriminasi, khususnya perempuan. Dalam menggunakannya, mohon menyebutkan sumber dan menginformasikan kepada Komnas Perempuan.

Program ini terselenggara atas dukungan dan kerjasama Komnas Perempuan dengan NORAD. Pendapat yang diungkapkan dalam manual ini sepenuhnya tanggung jawab tim penyusun dan tidak mewakili pendapat atau posisi lembaga dana yang membantu perencanaan, pengembangan dan pelaksanaan program ini.

Daftar Isi

Perempuan dalam Relasi Agama dan Negara

Daftar Isi 1
Sekapur Sirih 3
Pendahuluan *(KH. Husein Muhammad)* 7

Bagian I:
Perempuan dan Penegasan Identitas Negara Bangsa 17
1. Menyulam Sejarah Gerakan Perempuan; *Andriana Venny* 19
2. Pasang Surut Gerakan Perempuan Indonesia; *Saskia Wieringa* 26
3. Meraih Emansipasi; *Cora Vreede-De Stuers* 36
4. Membaca Perempuan Dalam Sastra; *Tineka Hellwig* 44
5. Pengalaman Kekerasan Perempuan Indonesia; *Kamala Chandrakirana dkk* ... 53
6. Ideologi Gender di Indonesia; *Susan Blakburn* 62

Bagian II:
Perempuan dalam Pergumulan Politik dan Agama 67
1. Relasi Agama dan Negara di Indonesia; *Anas Saidi dkk* 69
2. Perempuan, Agama dan Pembangunan; *K.H Abdurahman Wahid dkk* 74
3. Nalar Publik tentang Islam, Hukum dan Kesetaraan; *Jhon R Bowen* 80
4. Perempuan, Fiqih dan Fatwa; *Khaled Aboe el-Fadl* 84
5. Perempuan dalam Teks Agama, Sebuah Kritik; *Asghar Ali Engineer* 93
6. Perempuan dan Kritik Praktek Poligami di Indonesia; *Nina Nurmila* 106

Bagian III:
Hak Asasi Manusia Perempuan, Agama dan Konstitusionalisme Modern 113
1. Instrumen Penegakan Hak Asasi Perempuan; *Convention Wacth, dkk* 115
2. Perempuan dan Hak Konstitusi; *Jimly Asshiddiqie* 117
3. Islam dan Hak-hak Perempuan; *K.H Abdurahman Wahid, dkk* 122
4. Belajar dari Iran dan Maroko; *Ziba Mir-Hoseini* 126

Bagian IV:
Agama dan Regulasi yang Ramah Perempuan 133
1. Regulasi Hukum Keluarga di Dunia Muslim; *WUML* 135
2. Aborsi dan Dilema Kesehatan Reproduksi Perempuan; *Maria Ulfah* 143
3. Perempuan dan Rekonstruksi Fiqih; *KH Husein Muhammad* 149
4. Islam, Perempuan dan Ke-Indonesiaan; *Syafiq Hasyim* 160
5. Hak-Hak Perempuan Dalam Kitab Uqud Al-Lujjayn: *LK3* 166
6. Pelembagaan Diskriminasi Terhadap Perempuan; *Komnas Perempuan* 170

Bagian V:
Tentang Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan 177
Daftar Pustaka 213

Sekapur Sirih

Dalam sejarah kebangsaan kita, kata "*founding fathers*" kerap dikenal untuk menyebut pendiri bangsa. Sebuah bangsa yang seakan hanya lahir dari seorang bapak. Entah ini simplifikasi istilah, atau lebih jauh lagi simplifikasi terhadap kesejarahan peran perempuan dalam proses "menjadi" Indonesia. Buku ini menghadirkan kajian untuk sekedar melihat gerakan perempuan memikirkan problem keperempuanannya, tetapi bagaimana melalui isu dan kacamata perempuan, turut membangun pondasi kebangsaan, yang akhirnya terejawantah dalam kontrak berbangsa yang kita sebut dengan konstitusi Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

Konstitusi kita adalah sebuah mimpi dan pernyataan bahwa sejarah penindasan, eksploitasi, perampasan kemerdekaan, diskriminasi tidak diberi tempat lagi di Indonesia. Bahkan sejak 65 tahun lalu, bangsa ini sudah punya kesadaran bahwa semua adalah anak bangsa, tidak mengenal pembedaan jenis kelamin, ras, etnik, maupun agama. Artinya, spirit dasar dalam konstitusi, satu langgam dengan spirit Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia. Keduanya lahir diujung hancurnya martabat kemanusiaan karena perang, dan bentuk komitmen untuk menangkal supaya tidak berulang.

Untuk itu Komnas Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, berkepentingan untuk bicara isu kebangsaan berbasis pada konstitusi, selain karena kontrak dan payung berbangsa, juga senafas dengan HAM. Namun, dalam konteks Indonesia, sebagian warga bangsa belum mampu meletakkan posisi agama dalam dinamika bernegara ini. Persepsi agama sebagai aturan seluruh tata hidup hingga tata kelola negara, menjadi problem yang serius dalam keberagaman dan keberagamaan bangsa kita. Padahal posisi negara yang ditegaskan dalam konstitusi menjunjung kedaulatan rakyat. Hukum sebagai landasannya, seringkali tak mampu melampaui bahkan tunduk pada kekuatan atas nama agama termasuk dalam memenuhi kewajibannya terhadap warga negara.

Perempuan berada pada posisi dilematis, bukan sekedar sebagai simbol kesucian dan identitas penanda (*purity symbol, marker identity)* bangsa dan agamanya, tetapi politisasi agama dengan menggunakan perempuan juga sering terjadi. Dengan bahasa lain, cenderung menjadi alat politik kepentingan. Simbol-simbol agama yang bermain pada ranah kebijakan negara masuk dalam kehidupan perempuan pada wilayah yang paling privat. Dalam praktik ini, tidak ada sarana yang lebih mudah ditangkap di dalam masyarakat daripada tubuh perempuan. Kontrol atas tubuh perempuan dan atas nama moralitas berbasis agama, menjadi dianggap wajar. Hasil Pemantauan Komnas Perempuan pada tahun 2009 tentang pemenuhan hak-hak konstitusional perempuan mendapatkan sebanyak 63 dari 154 kebijakan daerah tersebut secara langsung diskriminatif terhadap perempuan.

Dinamika yang lain, perempuan adalah aktor aktif yang menegosiasi dan berjuang untuk mendefinisi cara beragama dan berbangsanya. Berbagai sudut pandang dan isu diangkat untuk menegosiasi hak-hak mereka sebagai perempuan maupun sebagai warga negara. Namun peran perempuan dalam pembentukan identitas kebangsaan dan gerakan kultural keagamaan sering tembus pandang sehingga tidak terlihat dan terpinggirkan. Hal ini karena dominasi paradigma *mainstream* yang masih bias gender dan semakin menguatnya minoritas *oppressive* yang menyempitkan ruang ekspresi perempuan.

Buku ini akan mengkerangkai perdebatan tentang relasi agama dan negara serta penegasan posisi dan peran perempuan baik di hadapan agama dan negara, maupun dalam konteks pelibatan perempuan dalam perumusan negara-bangsa. Buku ini diharapkan mampu melingkupi perdebatan politik pembatasan hak asasi manusia sebagaimana termaktub dalam konstitusi dan aktualisasinya dalam Undang-Undang Pornografi dan Perda-perda yang menggunakan landasan moralitas dan agama.

Dalam konteks situasi mutakhir politisasi identitas dalam perumusan kebijakan, yang semakin mengkhawatirkan Komnas Perempuan menerbitkan buku ini, agar menjadi salah satu bahan bacaan bagi masyarakat luas dan para pejabat negara. Buku ini diharapkan bisa mendorong ketegasan pemerintah Indonesia untuk memahami batas antara negara dan hukum agama.Buku ini tampil dalam bentuk *Book-Review* sebagai metode penyampaian kepada pembaca.

Sebagian besar literatur-literatur yang diambil adalah buku-buku yang sudah diterbitkan, dan lahir menjawab tema-tema terkait dengan isu agama, negara dan perempuan. Buku ini juga merupakan salah satu buku dari rangkaian publikasi Komnas Perempuan terkait isu kebijakan diskriminatif. Seri publikasi tersebut antara lain buku Laporan Hasil Pemantauan Kondisi Pemenuhan Hak-hak Konstitusional Perempuan, buku Referensi Konstitusi, buku Modul Pemenuhan Hak-hak Konstitusional Warga Negara, buku Panduan Pemantauan Pemenuhan Hak-hak Konstitusional Warga Negara, Film Dokumentasi "Atas Nama".

Komnas Perempuan menyampaikan ucapan terimakasih yang sedalam-dalamnya kepada seluruh pihak yang memberikan masukan untuk penulisan buku ini, khususnya untuk Tim Penulis Buku ini, Komisioner Komnas Perempuan periode 2010-2014, Seluruh Badan Pekerja Komnas Perempuan, khususnya di Gugus Kerja Perempuan dalam Konstitusi dan Hukum Nasional.

Jakarta, 18 Agustus 2010

Yuniyanti Chuzaifah
Ketua Komnas Perempuan 2010-2014

P E N D A H U L U A N

Mencari Format Relasi Agama dan Negara

Buku *Perempuan, Agama dan Negara* ini menelusuri kembali rekam jejak identitas dan eksistensi gerakan perempuan Indonesia, melacak pergumulannya dengan negara dan agama, serta membincang posisi kaum perempuan dari berbagai perspektif. Selain membincang isu-isu krusial tersebut, buku ini juga menghadirkan perdebatan tentang relasi agama dan negara *an sich*, sebuah diskursus besar yang sampai hari ini menjadi bahan kajian aktual, meski dalam suasana diam dan dalam ruang yang sepi.

Berbagai perspektif tentang isu tersebut diambil dari buku-buku, hasil penelitian dan tulisan-tulisan sejumlah pakar dengan latar keilmuan yang sangat beragam meliputi studi sejarah, budaya, politik dan agama selaras dengan 'otoritas keilmuan' masing-masing, dan juga mereka yang memiliki *concern* khusus tentang isu-isu perempuan. Pemilihan sejumlah pakar dan pemilahan sumber rujukan di atas, sepenuhnya mempertimbangkan visi besar Komnas perempuan yaitu demi terwujudnya tatanan masyarakat yang lebih berkeadilan gender.

Membincangkan Eksistensi Perempuan

Pertanyaan penting yang perlu dikemukakan adalah apa sesungguhnya yang sedang berlangsung pada eksistensi perempuan sehingga buku ini perlu dan relevan dihadirkan kepada publik? Tidak ada jawaban yang patut diberikan kecuali bahwa isu-isu perempuan menjadi diskursus yang paling banyak dan paling sering diperbincangkan dengan penuh minat, bukan hanya di Indonesia, melainkan juga di seluruh penjuru dunia, paling tidak dalam dua dekade terakhir ini. Khusus untuk konteks Indonesia, sejak reformasi digulirkan tahun 1998, perbincangan ini menjadi semakin intensif sekaligus hangat diperdebatkan secara masif di berbagai ruang. Perdebatan menjadi semakin menarik ketika dewasa ini kelompok-kelompok keagamaan tertentu tiba-tiba saja muncul ke permukaan, lalu menguat, menekan dan menyebar sekaligus menciptakan keresahan masyarakat bangsa, terutama kaum perempuan. Gerakan mereka yang

fenomenal itu seringkali dirasakan mengganggu upaya-upaya yang sudah dibangun para aktivis kemanusiaan secara umum dan gerakan perempuan secara khusus, serta menantang ide negara-bangsa (*Nation State*). Kehadiran mereka, membawa aspirasi yang berbeda seperti pendirian sistem negara *khilafah* tersebut memang dimungkinkan dalam sebuah Negara demokrasi, tentu saja minus kekerasan.

Para penulis yang ditampilkan dalam buku ini melihat sembari melakukan sejumlah kritik bahwa secara umum, hukum dan sistem hak asasi manusia di berbagai masyarakat dunia masih didominasi oleh ideologi patriarkisme; sebuah ideologi yang memberikan kepada laki-laki legitimasi superioritas, menguasai dan mendefinisikan struktur sosial, ekonomi, kebudayaan dan politik dengan perspektif laki-laki. Dunia dibangun dengan cara berpikir dan dalam dunia laki-laki. Ideologi ini sesungguhnya telah muncul sejak abad yang amat dini dalam peradaban manusia, terus dihidupkan dalam kurun waktu yang sangat panjang dan merasuki segala ruang hidup dan kehidupan manusia. Sementara perempuan dalam situasi itu dipandang sebagai eksistensi yang rendah, manusia kelas dua, *the second class*, yang diatur, dikendalikan, bahkan dalam banyak kasus seakan-akan sah pula untuk dieksploitasi dan dikriminalisasi hanya karena mereka mempunyai tubuh perempuan. Kaum perempuan seakan-akan tak memiliki hak apapun dalam kehidupan mereka sendiri dan seakan-akan tak boleh memiliki dunia tempat mereka dilahirkan dan hidup. Toto Sudarto Bachtiar menggambarkan realitas ini dalam puisinya "Dunia Bukan Miliknya":

> Inilah gairah seorang perempuan
> Pada masanya tumbuh besar dan berkembang
> Bicaranya penuh ragam mimpi surga
> Sebab tiada dirasa, dunia ini bukan miliknya
>
> Bila sebuah tirai turun bagi kebebasannya
> Mengikat dalam segala perbuatan
> Ia tegak dan mengangkat tangan
> Sebab tiada dirasa, dunia ini bukan miliknya
>
> Demikian perempuan sepanjang umur
> Mimpinya sedalam laut
> Harapan yang manis akan segala kebebasan hati
> Hingga suatu kali benar dirasanya
> Dunia ini bukan miliknya!
>
> (*Tonggak Antologi Puisi Indonesia Modern* 2)

Tak pelak patriarkisme juga mendeterminasi ruang laki-laki dan perempuan secara dikotomistik, rumah sebagai ruang gerak bagi perempuan dan publik sebagai ruang gerak laki-laki. Pembagian ruang kerja seperti ini jelas-jelas mereduksi secara besar-besar bukan saja hak-hak asasi perempuan, melainkan juga merampas keadilan dan kesejahteraan sosial masyarakat. Menempatkan perempuan dalam wilayah domestik merupakan bentuk pembatasan, penyingkiran dan pengucilan perempuan. Keadaan

ini pada gilirannya, seringkali tidak disadari, menciptakan kemiskinan dan kebodohan perempuan dan dengan begitu sesungguhnya juga kemiskinan dan kebodohan masyarakat bangsa. Dalam banyak pengalaman perempuan, wilayah domestik atau privat tersebut menjadi arena tersembunyi di mana kekerasan dan diksriminasi berlangsung secara sangat serius dan massif. Laporan Komnas Perempuan tahun 2009 mencatat ada 143.586 korban kekerasan terhadap perempuan (isteri). Mayoritas (95%) terjadi di ruang yang dianggap paling ekslusif yang bernama Rumah Tangga. Angka ini sering disebut sebagai layaknya fenomena puncak gunung es.

Letak Perempuan dalam Negara dan Agama

Pertanyaan penting kita adalah, dalam realitas diskriminatif tersebut, bagaimana perempuan diletakkan dalam dan dipandang melalui kacamata dua otoritas maha kuasa: Agama dan Negara? Apa-apa saja yang sudah dilakukan oleh keduanya bagi kepentingan perempuan dan bagaimana keduanya dalam praktiknya memperlakukan mereka? Membaca tulisan-tulisan dalam buku ini, saya menemukan dengan sangat jelas bahwa eksistensi perempuan sebagai manusia dalam Negara–bangsa ini masih terombang-ambing dalam ambiguitas yang belum berakhir dan belum menemukan titik harmoninya, baik pada level antar Undang-Undang, aturan-aturan hukum dan kebijakan-kebijakan publik lainnya, maupun pertemuannya antar semua aturan hukum ini dengan konstitusi Negara Republik Indonesia. Negara melihat perempuan masih dengan dua wajah yang berbeda. Pencapaian ke arah harmonisasi dan pertemuan antar berbagai regulasi negara, dengan tanpa ada celah diskriminasi dan dengan satu wajah yang ramah terhadap mereka masih harus diperjuangkan dengan tekun dan sungguh-sungguh.

Sejak terbebas dari Kolonialisme Belanda, rakyat Indonesia, telah memutuskan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, sebagai instrumen hukum tertinggi dalam berbangsa dan bernegara. Keduanya menjadi basis fundamental untuk mewadahi dan melayani seluruh warga bangsa, tanpa diskriminasi atas dasar apapun. Di dalamnya hak-hak asasi manusia telah diintegrasikan dengan cukup komprehensif. Negara ini telah meratifikasi prinsip-prinsip universal hak asasi manusia, melalui Undang-Undang RI Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, dan tujuh konvensi Internasional lainnya. Antara lain adalah Undang-Undang RI Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan. Di samping itu, ada 29 kebijakan baru untuk pemenuhan hak-hak perempuan, penangananan dan penghapusan kekerasan terhadap perempuan. Beberapa di antaranya adalah Undang-Undang RI Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (PKDRT), Undang-Undang RI Nomor 21 Tahun 2007 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang (PTPPO), Undang-Undang RI Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, Undang-Undang RI Nomor 39 Tahun 2004 tentang Penempatan dan Perlindungan Tenaga Kerja Indonesia ke Luar Negeri, Undang-Undang RI Nomor 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan. Tahun 2000 telah dikeluarkan Instruksi Presiden Nomor

9 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender Dalam Pembangunan Nasional. Ini semua merupakan langkah penting dan luar biasa yang sudah dilakukan oleh Negara dalam memenuhi mandat konstitusionalnya.

Disayangkan pada sisi lain, kita melihat begitu banyak Undang-Undang, aturan-aturan hukum dan kebijakan-kebijakan Negara yang lain masih mengandung muatan-muatan diskriminatif terhadap perempuan. Ia masih tetap dirawat dan dibiarkan untuk tetap langgeng. Bahkan, meski masih dalam kondisi kontroversi hebat dan nyaris memecah kesatuan bangsa, Rancangan Undang-Undang Pornografi akhirnya disahkan sebagai Undang-Undang RI Nomor 44 Tahun 2008 tentang Pornografi. *Judicial Review* yang diajukan sejumlah anggota masyarakat terhadap undang-undang ini akhirnya ditolak oleh Mahkamah Konstitusi. Dalam waktu yang tidak lama sesudah itu, peninjauan kembali Undang-Undang RI Nomor 1 PNPS Tahun 1965 tentang Pencegahan, Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama yang oleh sebagian masyarakat dinilai mengandung muatan diskriminatif terhadap sebagian pengikut agama atau kepercayaan juga ditolak Mahkamah Konstitusi. Institusi Negara, tempat semua undang-undang ditimbang kesesuaiannya dengan konstitusi itu justru mengokohkan undang-undang ini untuk terus dijalankan. Undang-undang tersebut dinilai tidak bertentangan dengan Konstitusi. Tetapi kita perlu mencatat dan merekam dalam ingatan kita bahwa putusan Mahkamah Konstitusi terhadap dua undang-undang yang diajukan untuk ditinjau ulang (*judicial review*), tersebut tidaklah bulat. Maria Farida, salah seorang hakim Mahkamah Konstitusi dan satu-satunya perempuan, mengajukan *dissenting opinion* atas putusan tersebut dengan argumen-argumennya yang bersih dan cerdas.

Keterombang-ambingan tempat perempuan dalam konteks Negara juga ditemukan dalam konteks Agama. Para agamawan melihat perempuan dengan cara pandang yang ambigu. Para pemeluk agama selalu mengklaim dengan nalar *apologetic* bahwa agama dihadirkan Tuhan hanya dalam rangka menciptakan keadilan, kasih sayang semesta (*rahmatan lil alamin*) dan perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia. Mereka juga menegaskan prinsip kesetaraan dan kehormatan martabat manusia di hadapan Tuhan. Akan tetapi dalam waktu yang sama, melalui tafsir patriarkis atas teks-teks agama, mereka mendiskriminasi dan menstigmatisasi perempuan sebagai sumber kerusakan sosial. Ini semua dapat kita baca dalam literatur dan khazanah keagamaan, baik klasik maupun modern. Pandangan seperti ini tidaklah khas Islam, menurut A. Nunuk P. Muniarti S, teologi gereja juga mempunyai pandangan yang sama; mendua. Di satu pihak mengakui persamaan martabat perempuan dan laki-laki secara penuh dalam kesatuan dengan Allah (Kej 1:27), tetapi di lain pihak dalam praktiknya Gereja masih membedakan nilai atau status perempuan dengan menggunakan alasan "kodrat" (biologis) perempuan.[1]

Penelusuran lebih jauh, kita menemukan perempuan dalam masyarakat agama direndahkan dan distigma sebagai sumber fitnah. Asal usul pandangan ini tampaknya

[1] A. Nunuk P. Murniati S. dalam "Gereja Indonesia Pasca Vatikan II; Refeksi dan Tantangan. Yogyakarta. Kanisius, 1997

merujuk pada cerita kosmologis tentang penciptaan manusia dan tentang kejatuhan Adam dan Hawa. Adam diciptakan sebagai manusia pertama dan dari unsur yang terdapat dalam tubuh Adam, Hawa diciptakan. Hawa menggoda Adam, dan Adampun tergoda. Lalu mereka berdua diusir dari sorga.

Tiga agama besar Yahudi, Nasrani dan Islam sama-sama memiliki sumber untuk cerita ini. Para penafsir agama merefleksikan kisah kosmologis di atas dengan cara yang sama. Pertama Adam unggul secara sosial. Karena itu Hawa harus taat pada Adam. Kedua Adam juga unggul secara moral, karena Hawa menginisiasi kejahatan yang menyebabkan mereka terusir dari sorga. Adam ditegur Tuhan karena mengikuti Hawa. Refleksi-refleksi inilah yang pada gilirannya melegitimasi patriarkisme, bahkan mengabsahkan kebencian terhadap perempuan. Dari sini norma-norma hukum yang mengatur relasi subordinat dan diskriminatif terhadap perempuan baik dalam ruang privat (domestik) maupun dalam ruang publik, serta marjinalisasi perempuan dibangun dan diajarkan.

Dewasa ini banyak teolog tiga agama besar tidak suka dengan interpretasi klasik tradisional tersebut. Mitos ini mereka menyebutnya demikian- seharusnya tidak ditafsirkan secara literal. Ia mungkin dibenarkan dalam konteksnya sendiri, dan karena itu tidak relevan untuk masa kini. Sejumlah ahli tafsir Islam kontemporer berpendapat bahwa al Qur'an sendiri menyebut laki-laki dan perempuan dari entitas yang sama (Q.S. al Nisa,[4:1]. Sementara dalam Kristen, Kejadian 1 menegaskan penciptaan serentak laki-laki dan perempuan dalam gambar atau rupa Allah. Oleh karena itu mereka sepakat bahwa dua gender ini setara.

Meski ia jelas merupakan tafsir/pemikiran manusia atas teks-teks agama yang tentu saja nisbi dan kontekstual, tetapi masih saja diperjuangkan untuk diamalkan, karena menurut sebagian besar masyarakat beragama norma tersebut, mengandung kebaikan dan kemaslahatan baik bagi perempuan sendiri maupun bagi masyarakat luas. Dalam rangka itu pula mereka, di banyak tempat, termasuk di Indonesia dan dalam banyak sejarah sosial, mendesak Negara untuk mengintegrasikan pandangan-pandangan keagamaan tersebut ke dalam hukum Negara berikut instrumen formilnya. Salah satunya, untuk konteks Indonesia hari ini, adalah Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan berikut pedoman pelaksanaannya yang disebut Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI disahkan berdasarkan Keputusan Presiden Nomor 1 tahun 1999. Membaca pasal per pasal Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 dan KHI ini tampak jelas bahwa perempuan masih ditempatkan pada posisi tidak setara dengan laki-laki dan terdiskriminasi berikut segala konsekuensi hukumnya. Dalam perkembangan terakhir, setelah reformasi, di mana otonomisasi daerah dijalankan, tuntutan untuk menubuhkan pikiran-pikiran keagamaan praktis menyangkut isu-isu perempuan dalam sistem hukum Negara, terutama pada level daerah semakin fenomenal. Dalam konsiderannya, gagasan ini sungguh-sungguh diniatkan sebagai upaya melindungi perempuan, demi ketertiban masyarakat, dalam rangka menjaga moral sosial dan dirumuskan sesuai prosedur yang berlaku. Niat ini tentu patut diapresiasi. Tetapi melihat materi-materinya, alih-alih melindungi mereka, malahan justru membatasi

dan mengabaikan hak-hak mereka untuk berekspresi, mengawasi tingkah laku mereka dan mengandung potensi mengkriminalisasi mereka. Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) melalui pemantauan terhadap kebijakan daerah menemukan fakta-fakta mengenai berlangsungnya pelembagaan diskriminasi terhadap perempuan melalui produk hukum di sana. Ada 154 Kebijakan Daerah bersifat diskriminatif, 63 di antaranya merupakan diskriminasi langsung terhadap perempuan. Kebijakan-kebijakan tersebut tersebar di 69 kabupaten/Kota di 21 Propinsi. Substansi dari kebijakan diskriminatif ini terfokus pada persoalan pengaturan tentang tubuh dan perilaku perempuan dan migrasi. Perempuan dalam kebijakan-kebijakan ini diposisikan sebagai barometer bagi tingkat religiusitas dan moral sosial daerah. Komnas Perempuan menyebut judul laporannya: "Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi Dalam Tatanan Negara Bangsa Indonesia". Mengapa ia disebut "Pelembagaan Diskriminasi?" Kamala Chandrakirana, salah seorang pendiri sekaligus mantan Ketua Komnas Perempuan, menyampaikan pendapatnya yang sangat kritis. Katanya:

> *"Praktik-praktik diskriminasi yang hidup di tengah masyarakat mendapatkan penguatan dan pelanggengan justru melalui produk-produk kebijakan–dalam hal ini, kebijakan daerah–yang lahir dari proses pembuatannya yang juga sarat dengan berbagai bentuk pembatasan dan pengabaian. Kebijakan-kebijakan ini bahkan memunculkan situasi dimana lembaga Negara menjadi penggagas dan pelaku tindakan diskriminatif terhadap warganya. Semua inilah yang dimaksudkan dengan pelembagaan diskriminasi".*

Demikianlah, dua otoritas raksasa; Agama dan Negara, telah melakukan praktik-praktik kekuasaan yang ambigu; melindungi tetapi juga mengabaikan, membebaskan sekaligus membatasi. Terhadap sikap mengabaikan dan membatasi, kedua otoritas itu seakan-akan menjalin kolaborasi dan persekutuan dalam pola simbiosis mutualistik, untuk melanggengkan diskriminasi terhadap makhluk Tuhan jenis kelamin perempuan sekaligus sebagai warga Negara bangsa, tanpa menyadari implikasi-implikasi yang akan muncul di kemudian hari yang panjang terhadap kemajuan bangsa sekaligus kewibawaan Konstitusi.

Relasi Agama dan Negara

Relasi Agama dan Negara merupakan isu besar dalam sejarah peradaban bangsa-bangsa dunia. Isu ini mendapat perhatian para pemikir politik, agama dan kebudayaan secara sangat serius dari zaman ke zaman. Persoalan utamanya adalah siapakah yang harus berkuasa untuk mengatur kehidupan masyarakat/rakyat: Institusi Agama atau atau ideologi Negara? Di Eropa, sekitar tiga abad yang lalu, perdebatan mengenai ini berlangsung sangat keras dan sempat menimbulkan malapetaka kemanusiaan untuk masa yang cukup panjang. Bangsa-bangsa Eropa pada akhirnya memilih untuk membagi kerja keduanya: Agama untuk urusan individu, dan Negara untuk urusan publik. Di dunia muslim, perdebatan isu ini

terjadi pasca keruntuhan sistem *Khilafah* (Tahun 1923). Perdebatan tentang isu ini tampaknya belum selesai.

Di Indonesia, menjelang kemerdekaan tahun 1945, isu relasi Agama dan Negara ini diperdebatkan para pendiri bangsa dalam suasana yang acapkali mencekam. Setelah perdebatan yang panjang, berlarut-larut dan melelahkan, sebuah kompromi akhirnya dicapai. Pancasila sebagai ideologi Negara dan Undang-Undang Negara RI Tahun 1945 disahkan sebagai landasan Konstitusionalnya. Pancasila sebagai dasar negara dianggap telah mempresentasikan bentuk hubungan paling ideal antara Agama dan Negara. Dengan begitu sebuah konsensus nasional telah tercapai bahwa Indonesia bukanlah Negara Agama, bukan Negara teokrasi, tetapi juga bukan Negara sekular. Sila Pertama Pancasila; Ketuhanan Yang Maha Esa, menunjukkan dengan jelas Indonesia menjunjung tinggi nilai-nilai agama. Agama menjadi landasan etis, moral dan spiritual bagi bangunan sosial, ekonomi, kebudayaan dan politik Negara bangsa dalam rangka mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh warga negaranya, tanpa diskriminasi.

Pancasila dan Undang-Undang Negara RI Tahun 1945 telah menjadi titik temu paling ideal dari berbagai aspirasi dan kehendak-kehendak beragam penganut agama-agama dan kepercayaan yang telah lama hadir di wilayah Negara Republik ini, bahkan secara bersama-sama memperjuangkan kemerdekaannya. Seluruh sila dan pasal-pasal dalam konstitusi ini bukan hanya tidak bertentangan melainkan juga sesuai dan seiring sejalan dengan visi dan misi agama. Para pemeluk agama meyakini bahwa Agama sejak awal dihadirkan untuk misi pembebasan manusia dari segala bentuk sistem sosial yang diskriminatif, penghargaan atas martabat manusia, untuk keadilan, persaudaraan dan kesejahteraan bersama umat manusia. Ini semua merupakan nilai-nilai agung, fundamental dan universal. Maka produk-produk pemikiran pemikiran partikularistik dan aturan-aturan hukum yang dibuatnya semestinya disinkronisasi dan tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip dan kehendak-kehendak tersebut.

Bangsa-bangsa muslim menyatakan misi-misi agama tersebut dalam Deklarasi Kairo (1990). Isi deklarasi ini sepenuhnya meneguhkan prinsip-prinsip kemanusiaan di atas. Bunyinya antara lain:

> *"Manusia adalah satu keluarga, sebagai hamba Allah dan berasal dari Adam. Semua orang adalah sama dipandang dari martabat dasar manusia dan kewajiban dasar mereka tanpa diskriminasi ras, warna kulit,bahasa, jenis kelamin, kepercayaan agama, ideologi politik, status sosial atau pertimbangan-pertimbangan lain. Keyakinan yang benar menjamin berkembangnya penghormatan terhadap martabat manusia ini."*.(Pasal. 1 ayat 1).
>
> *"Semua makhluk adalah keluarga Allah dan yang sangat dicintainya adalah yang berguna bagi keluarganya. Tidak ada kelebihan seseorang atas yang lainnya kecuali atas dasar takwa dan amal baiknya"*.(Pasal 1 ayat 2).

"Perempuan dan laki-laki adalah setara dalam martabat sebagai manusia dan mempunyai hak yang dinikmati ataupun kewajiban yang dilaksanakan; ia (perempuan) mempunyai kapasitas sipil dan kemandirian keuangannya sendiri, dan hak untuk mempertahankan nama dan silsilahnya" (Pasal 6).

Prinsip-prinsip di atas adalah bagian dari ajaran agama Islam. Sebagai bagian dari ajaran teologis, maka tidak seorangpun secara prinsip baik keseluruhan maupun sebagiannya boleh menolak atau merusaknya. Pengabaian atau bahkan menentangnya adalah pengingkaran terhadap agama. Oleh karena itu, setiap orang bertanggungjawab atasnya dan umat (bangsa) berkewajiban melindunginya.

Tantangan-tantangan Konstitusional

Konstitusi Indonesia telah secara eksplisit memberikan jaminan perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia Indonesia, tanpa kecuali. Tetapi dalam realitas hari-hari ini ia tengah menghadapi problem serius sekaligus mengancam. Lahirnya sejumlah pikiran-pikiran keagamaan yang dilegitimasi oleh undang-undang dan peraturan-peraturan daerah yang diskriminatif, penolakan *judicial review* tentang Undang-Undang Nomor 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama oleh Mahkamah Konstitusi sebagaimana sudah dikemukakan, ditambah aksi-aksi kekerasan terhadap sebagian warga bangsa atas nama agama atau moralitas yang marak akhir-akhir ini merupakan bentuk nyata dari problem krusial tersebut. Boleh jadi keberadaan beberapa undang-undang dan peraturan daerah tersebut tidak ada masalah jika dilihat dari kacamata prosedur demokrasi, akan tetapi ia menjadi sangat krusial dilihat dari aspek substansialnya; perlindungan terhadap hak-hak asasi seluruh warganya. Kebijakan-kebijakan Negara tersebut, jika begitu, boleh dikatakan telah mengabaikan eksistensi pluralitas bangsa, sekaligus dalam waktu yang sama mereduksi demokrasi dan kewibawaan Konstitusi.

Dalam keadaan seperti ini, kiranya sangatlah mendesak agar kita semua sebagai warga bangsa bagi kita semua terutama para pengambil kebijakan melakukan pembacaan ulang dan merevisinya sedemikian rupa sehingga dapat sejalan dan tidak bertentangan dengan Konstitusi, demokrasi substansial dan prinsip-prinsip agama sebagaimana sudah dikemukakan. Diskusi tema ini sungguh-sungguh sangatlah menarik, karena memiliki kompleksitas problemnya sendiri yang tidak mudah dipecahkan. Saya tidak tahu sampai kapan kita harus menunggu sebuah format hubungan Agama dan Negara secara lebih tepat, dengan menempatkan Agama dan Negara dalam wilayahnya masing-masing secara terhormat dan agung. Agama memberi nilai, spirit dan ruh dan Negara menjadi wadah dan tubuhnya, untuk sebuah bangunan Negara-bangsa di mana setiap individu yang hidup di dalamnya sama-sama dihargai secara terhormat dan di mana keadilan menjadi pilarnya. Kiranya buku ini dapat membuka jalan atas apa yang saya sampaikan.

Sketsa Buku

Pada pendahuluan buku ini, saya memberikan ulasan pengantar untuk pembaca guna membuka kembali wacana perempuan dalam relasi agama dan negara. Pengantar topik juga akan disertakan pada setiap bab dalam buku ini yang terbagi dalam empat bagian. Pada *bagian pertama*; buku ini memaparkan fakta yang selama ini dipinggirkan, bahwa gerakan perempuan baik dari kelompok nasionalis maupun kelompok keagamaan, memberikan konstribusi besar atas identitas kebangsaan. Bagian ini menampilkan bahwa gerakan emansipasi bukan hanya berkutat pada penderitaan perempuan, tetapi pada penderitaan nasib kehidupan bangsa, dari bangsa kolonial hingga zaman rezim pemerintahan Republik Indonesia. Keresahan atas nasib bangsa merupakan tema besar, selain nasib perempuan sebagai bagian tak terpisahkan tanpa kenal lelah diperjuangkan. Pada *bagian kedua*; buku ini mengantarkan pembaca untuk menelisik kembali pergumulan politik dan agama di Indonesia, kesejarahan masyarakat dan relasinya dengan kaum perempuan, serta untuk melihat subtilitas persoalan menyangkut tanah, warisan, perkawinan, dan perceraian, serta relasi muslim dan non-muslim. *Pada bagian ketiga;* menampilkan titik tegas konstitusi sebagai aras dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, ulasan prinsip nondiskriminasi menjadi bagian dari hak-hak konstitusional perempuan. *Bagian kempat*; menjadi harapan bagi titik-titik persinggungan dan pertemuan antara wilayah agama dan negara yang menghasilkan kebijakan yang ramah pada perempuan. Tawaran-tawaran produk pemikiran seperti fiqih menjadi bagian yang mampu memberikan pemikiran yang kreatif sebagai *counter* atas"stigma" agama terhadap kekerasan pada perempuan.

Buku ini ditujukan untuk masyarakat luas dan para pejabat publik sebagai bahan bacaan atau rujukan dalam merumuskan kebijakan yang ramah terhadap perempuan. Buku ini diharapkan dapat membantu dalam upaya pemenuhan hak-hak konstitusional perempuan, bahwa agama dan negara bukan menjadi sumber utama diskriminasi terhadap perempuan, tetapi justru menjadi benteng dalam menghasilkan rumusan-rumusan tentang kehidupan yang adil bagi perempuan. Penyajian materi di dalam buku ini menggunakan format orang kedua dimana penulis mengulas inti sari pembahasan dari naskah rujukan masing-masing bagian. Lewat format ini, pembaca akan memiliki peta pokok bahasan dari masing-masing naskah. Bila ada materi yang hendak didalami, pembaca dapat dengan gampang menelusuri naskah awalnya.

Komnas Perempuan berharap buku ini tidak hanya hadir untuk menambah koleksi daftar pustaka perpustakaan, atau menjadi pajangan dalam lemari atau rak-rak buku, tetapi mampu menjadi inspirasi yang menyegarkan dan menggugah kesadaran kita untuk kehidupan berbangsa, bernegara, kehidupan perempuan dan generasi kini serta esok. Mudah-mudahan buku ini mampu memberikan ruh kepada kita untuk mewujudkan impian-impian tersebut.

Cirebon, 24 Juli 2010
Husein Muhammad

B A G I A N I

Perempuan dan Penegasan Identitas Negara Bangsa

Kaum perempuan memiliki cerita sendiri dalam babakan sejarah nasional. Sejarah juga telah menahbiskan bagaimana gerakan perempuan di Indonesia menampilkan dinamika yang komplek. Sejarah pembebasan dan perjuangan emansipasi, di satu sisi, dan budaya patriarkhi yang turut mengungkung gerakan perempuan, di sisi lain, turut membentuk karakter dan identitas budaya kebangsaan.

Dari sejumlah literatur yang berhasil dilacak, kami sengaja memilih buku-buku yang mencakup wacana perempuan yang terpinggirkan dalam literatur sejarah. Buku-buku ini kami anggap mampu mewakili apa yang menjadi keraguan banyak orang tentang kontribusi perempuan dalam sejarah gerakan kebangsaan.

Sulaman sejarah gerakan perempuan sedikit banyak bisa kita telusuri lewat Jurnal Perempuan edisi 52 yang menyuguhkan tema besar "Kami Punya Sejarah." Secara khusus, edisi ini mengulas bagaimana sejarah gerakan perempuan di Indonesia, dari waktu ke waktu, mampu bertahan bahkan dalam sistem dan budaya masyarakat yang patriarkhi. Salah satu tulisan dalam jurnal ini misalnya, menceritakan bagaimana "sejarah perempuan yang (di)hilang(kan)." Pengingkaran terhadap tampilnya perempuan dalam sejarah merupakan pelestarian subordinasi perempuan dan citra mereka sebagai subyek pasif tindak tanduk kaum laki-laki.

Secara rinci Saskia Wieringa tertarik meneliti organisasi-organisasi perempuan sesudah tahun 1950. Salah satunya adalah Gerakan Perempuan Indonesia (Gerwani), sebuah organisasi perempuan paling besar dan berpengaruh pada masa ini, menjadi titik awal Saskia menyulam sejarah gerakan perempuan. Bagaimana peran organisasi perempuan ini turut meretas identitas kebangsaan? Saskia mengulas hal ini dalam bukunya berjudul *Kuntilanak Wangi: Organisasi-Organisasi Perempuan Indonesia sesudah 1950*.

Cora Vreede-De Stuers juga punya goretan tersendiri. *The Indonesian Women: Struggles and Achievement* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan dan Pencapaian* ini tampaknya hendak turut merangkai serpihan dan penggalan sejarah gerakan perempuan di awal abad ke-20. Sebuah upaya pembalikan yang juga tidak menghendaki peran dan jasa besar gerakan perempuan dalam konteks pembentukan identitas kebangsaan Indonesia digusur dan bahkan dihancurkan begitu saja. Karya De Stuers ini bisa menjadi pijakan sekaligus inspirasi baru dalam melihat bagaimana persatuan gerakan perempuan di seluruh Indonesia mewujudkan perjuangannya demi meraih "emansipasi perempuan."

Di sisi lain, citra perempuan juga bisa digali lewat penelitian kritis atas sastra Indonesia. Terbukti lewat karya Tineke Hellwig berjudul *In the Shadow of Change* (*Citra Perempuan dalam Sastra Indonesia)*, Tineke berhasil mengungkap bahwa norma-norma patriarkhi cukup mendominasi tradisi susastra Indonesia. Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) ingin lebih jauh lagi mengungkap sejarah perempuan yang dipenuhi dengan cerita-cerita kekerasan. Karena itu, dalam terbitan bertajuk *Kita Bersikap: Empat Dasawarsa Kekerasan terhadap Perempuan dalam Perjalanan Bangsa,* Komnas Perempuan mendorong kesadaran publik untuk menghapuskannya.

Sementara itu, pada ranah ideologi negara, Susan Blackburn dalam karyanya *Woman and the State in Modern Indonesia (Perempuan dan Negara dalam Era Indonesia Modern)* menggali lebih dalam tentang: Bagaimana negara dan perempuan Indonesia saling terlibat dan saling memengaruhi sejarah, bahkan sejak satu abad lampau? Bagaimana perempuan melakukan keterlibatan tersebut? Bagaimana hasilnya? Bagaimana respon negara dan bagaimana pergulatan tersebut memengaruhi perempuan? []

Bagian I ini memuat ulasan 6 (enam) buku:

1. Adriana Venny. dkk, *Kami Punya Sejarah,* edisi ke-52, Yayasan Jurnal Perempuan; Jakarta, 2007.
2. Saskia Wieringa, *Kuntilanak Wangi: Organisasi-organisasi Perempuan Indonesia sesudah 1950*, Pusat Informasi dan Komunikasi Perempuan, Jakarta, 1998.
3. Cora Vreede-De Stuers, *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan dan Pencapaian;* (judul asli *The Indonesian Women: Struggles and Achievement),* Komunitas Bambu: Depok, 2008.
4. Tineke Hellwig, *Citra Perempuan dalam Sastra Indonesia;* (judul asli *In the Shadow of Change),* Desantara; Depok, 2008.
5. Kamala Candrakirana. dkk, *Kita Bersikap: Empat Dasawarsa Kekerasan terhadap Perempuan dalam Perjalanan Bangsa*, Komnas Perempuan: Jakarta, 2009.
6. Susan Blackburn, *Perempuan dan Negara dalam Era Indonesia Modern;* (judul asli *Woman and the State in Modern Indonesia),* Kalyanamitra: Jakarta, 2009.

Menyulam Sejarah Gerakan Perempuan

Judul	: Kami Punya Sejarah		
Penulis	: Adriana Venny, dkk		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] ……..
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[ ] Buku
	[ ] Koran	[X] Jurnal	[ ] ……..
Tahun-Vol	: Maret 2007-52		
Kolasi	: 177 hlm, 15x23 cm		
Penerbit	: Yayasan Jurnal Perempuan		
ISBN/ISSN	: 1410 153X		

Jurnal Perempuan edisi ke-52 ini mengangkat tema *"Kami Punya Sejarah."* Jurnal ini melakukan refleksi ulang atas sejarah gerakan perempuan di Indonesia, mengulas bagaimana sejarah perempuan dari waktu ke waktu, dan bagaimana gerakan ini bertahan dalam sistem dan masyarakat patriarkhi. Bagaimana gerakan ini berusaha mengubah pola pikir dan produk kebijakan, sehingga lebih ramah terhadap perempuan.

Apa yang bisa kita baca dari gerakan feminisme pada tahun 1970-an. Yasmin Ergas dalam karyanya *Feminisms of the 1970s* mencoba menguak landasan dan motivasi dasar gerakan-gerakan perempuan yang merebak di Barat sekitar tahun 1970-an. Bagaimana dampak gerakan tersebut tersulam di Indonesia? Dalam edisi ini, para penulis seperti Asvi Warman Adam, JJ. Rizal, Loly Suhenty, Luviana, Saski E. Wieringa, dan Gadis Arivia hendak mengais fakta yang terserak guna membentuk wacana tentang sejarah gerakan perempuan dalam perspektif mereka masing-masing.

Asvi Warman Adam

"Sejarah Indonesia kebanyakan ditulis oleh laki-laki." Setidaknya kalimat itu menjadi penanda awal tulisan Asvi Warman Adam. Dengan pernyataan ini, Asvi hendak menggambarkan minimnya minat peneliti perempuan untuk menggali sejarah perempuan. Nina Lubis misalnya, disebutkan dalam tulisan Asvi sebagai Doktor lulusan pertama Universitas Gajah Mada (UGM) dalam bidang sejarah. Nina juga sebagai peneliti pertama bidang sejarah di Jawa Barat, dan ketiga di Indonesia. Fakta

ini menyiratkan terlambatnya perempuan di banding laki-laki dalam mengeluti bidang sejarah Indonesia.

Asvi mencontohkan salah satu tokoh perempuan bernama Darsiti Soeratman ketika menulis *Kehidupan Dunia Kraton Surakarta 1830-1939*. Menurutnya, Darsiti hanya memaparkan kehidupan sehari-hari di dalam istana kaputren.

Dalam bahasa Asvi, sepanjang proses dan perjalanan sejarah bangsa Indonesia, perempuan telah dilupakan. Hal ini tampak jelas dalam buku Sartono Kartodirdjo berjudul *Pengantar Sejarah Indonesia Baru* dan *Sejarah Nasional Indonesia* (SNI) yang terdiri dari enam jilid dan kemudian, direvisi tanpa diedarkan, menjadi tujuh jilid. Kedua buku ini, sebagaimana Asvi mengutip Bambang Purwanto, baik secara sadar maupun tidak, telah mengabaikan realitas historis perempuan sebagai bagian dari proses sejarah Indonesia.

Namun, di sisi lain, Asvi menegaskan bahwa adakalanya inspirasi gerakan perempuan diperebutkan. Misalnya, bagaimana peneliti laki-laki mempersoalkan: Manakah yang lebih pantas dianggap sebagai pahlawan, Kartini (pejuang dengan pena) atau Tjut Nyak Dien (pejuang dengan senjata)? Polemik lain yang memperebutkan inspirasi gerakan perempuan juga terjadi antara Harsya Bachtiar dan Abdurrachman Suryomihardjo.

Selain ulasan yang disuguhkan Asvi tentang periode pengabaian dan perebutan (gerakan) perempuan, dia juga mengulas tentang satu periode penghancuran (gerakan) perempuan, yakni sejak meletusnya peristiwa Gerakan 30 September (GESTAPU) tahun 1965. Dalam peristiwa tersebut opini dan wacana publik sangat menyudutkan Partai Komunis Indonesia (PKI) dan ormas pendukungnya, termasuk Gerakan Wanita Indonesia (GERWANI), yang dituduh melansungkan "pesta harum bunga" dengan tarian-tarian mesum diiringi lagu Genjer-Genjer.

Asvi mengukuhkan, sebagaimana dia kutip dari Bennedict R. Anderson, tuduhan terhadap Gerwani adalah fitnah belaka. Ben Anderson menemukan fakta-fakta baru dalam berkas salinan persidangan Mahmilub *visum-et-repertum* para jenderal. Setelah Soeharto lengser tahun 1998, semua fakta itu terkuak lewat seorang pengurus Gerwani yang membeberkannya dalam sebuah seminar. Perempuan itu menuturkan bahwa menjelang tahun 1965 beredar buku *Tambang*, terjemahan novel *Germinal* karya pengarang Perancis Emile Zola ke dalam bahasa Indonesia. Di dalam buku itu terdapat adegan seorang rentenir yang sangat dibenci oleh para isteri buruh tambang. Bukan hanya mengisap darah para buruh dengan pinjamannya yang berbunga tinggi, ia juga sering memperkosa anak gadis mereka. Suatu ketika, beberapa isteri buruh tambang itu berhasil membekuk sang rentenir dan salah seorang perempuan dengan tangannya menarik kemaluan sang rentenir sampai putus. Di tengarai, dari kisah inilah kisah "pesta harum bunga" di Lubang Buaya direkayasa.

Menurut Asvi, pembunuhan karakter *(character assasination)* melalui kampanye hitam terhadap para perempuan ini terekam dalam surat kabar antara bulan Oktober sampai Desember 1965. Dia menemukan bahwa setelah kampanye hitam ini, gerakan

perempuan di Indonesia betul-betul mengalami kelumpuhan, dan dimanipulasi hanya menjadi aktivistas ibu-ibu rumah tangga sebagai pendamping suami di instansi pemerintah, departemen dan satuan angkatan bersenjata.

Berdasarkan ulasan di atas, terbukti bahwa gerakan perempuan di Indonesia mengalami fase-fase berat: *Fase pertama*, ketika peran perempuan dilupakan. *Fase kedua*, tatkala inspirasi gerakan perempuan diperebutkan. Dan *fase ketiga,* ketika gerakan perempuan dihancurkan.

JJ. Rizal

Masih seputar sejarah, JJ. Rizal menyuguhkan pokok pikirannya yang mengulas *Jejak Perempuan dalam Historiografi Indonesia*. Ia memulai tulisannya dengan ulasan seorang aktifis sekaligus kritikus gerakan perempuan berkebangsaan Belanda, Saskia Wierenga. Saskia memprihatinkan fakta bahwa bidang historiografi Indonesia kurang begitu memperhatikan isu gender.

Rizal menghendaki pelacakan historiografis secara komprehensif untuk menjawab pertanyaan: Mengapa dan bagaimana sejarah perempuan, baik individual maupun kolektif, seolah-olah sirna dari sejarah Indonesia? Benarkah bahwa sejarah Indonesia adalah bagian dari politik sistem gender? Dalam kerangka itu, dia menghadirkan karya Anthony Ried *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680* dan karya Denys Lombard *Le Carrefour Javanais.* Rizal menemukan kedua karya tersebut sebagai ensiklopedia terlengkap tentang sejarah sosial-budaya perempuan Jawa dan Asia Tenggara. Kedua sumber tersebut tidak hanya menyuguhkan ulasan tentang gerakan perempuan dalam ragam alur kajiannya, namun juga membuat sub-bab khusus tentang "peran perempuan."

Menurut Rizal, fakta-fakta ini dihadirkan Lombard dan Reid untuk tiga tujuan penting, *pertama*; Meneguhkan kembali supremasi peran dan martabat kaum perempuan di masa pra-modern. *Kedua*; Menjaga prinsip keseimbangan antar kedua jenis gender. *Tiga*; Mengikis kecenderungan 'machisme' *(machoisme)* zaman pada masa itu. Hal ini dibuktikan dengan temuan Lombard meyangkut peran penting kaum perempuan dalam kehidupan politik-ekonomi di Jawa antara tahun 618 hingga 906. Tercatat dalam Babad Cina berjudul *Ch'iu-T Ang Shu* dan *Hsin T'ang shu* bahwa sekitar tahun 674, masyarakat Jawa menobatkan seorang perempuan sebagai ratu yaitu Ratu *Hsi-mo* (Sima).

Reid juga menyebut Ratu Kalinyamat yang dilukiskan sebagai perempuan perkasa penguasa pelabuhan Jepara pada abad ke-16. Ia juga menyebut Ratu Fatimah yang berkuasa di Banten pada abad yang berdekatan dengan Ratu Kalinyamat. Dalam Bunga Rampai berjudul *Peranan Kedudukan Wanita Indonesia* terbitan tahun 1978, PJ. Veth mengemukakan bahwa dalam sejarah Palembang, sedikit sekali raja-raja yang dijunjung tinggi seperti Ratu Sinuhun, karena ia memiliki kemauan keras, cerdas, dan tegas.

Pada masa kolonial, tepatnya 9 Januari 1901, Kartini dalam suratnya kepada EH. Zehandelaar menulis tentang akan datangnya perubahan dalam masyarakat kolonial. Ramalan Kartini ini menjadi kenyataan. Karya *Habis Gelap Terbitlah Terang* (*Door Duisternis Tot Licht*) menjadi ”ayat-ayat api” yang menginspirasi dan membakar setiap jiwa kaum perempuan dan pergerakan nasional untuk terlibat aktif dalam perjuangan emansipasi wanita yang melahirkan nasionalisme, anti-penjajahan, *kemerdekaan*, revolusi, dan akhirnya, demokrasi terpimpin.

Rizal menyadari bahwa historiografi gerakan perempuan di Indonesia telah mengalami fase penggelapan, pembelokan, dan manipulasi sejarah. Hal ini juga melanda penulisan sejarah Indonesia masa itu. Bagaimana jerit Kartini yang menjadi korban poligami sang suami, namun kisah pedihnya tidak ditampilkan dalam enam jilid buku sejarah versi Orde Baru berjudul *Sejarah Nasional Indonesia* (SNI).

Rezim Orde Baru selalu memaksa dan mengontrol alam pikiran setiap penulis agar selalu patuh dengan ideologi negara (Pancasila). Karena itu, Orde Baru adalah sejarah kelam bagi organisasi Gerwani dan Gerwis. Namun, setelah Soeharto lengser, sekitar tahun 1999, Saskia E. Wieringa melalui karyanya berhasil mengungkap dan merehabilitasi rekam jejak Gerwani dari stigma kelam rezim tersebut. Seiring perubahan masa, stigma Gerwani sebagai gerombolan perempuan “bermoral bejat” yang dikonstruk kuasa patriarkhi militer Orde Baru mulai memudar.

Lolly Suhenty

Aktivis Koalisi Perempuan Indonesia (KPI) ini ingin mengusung tema *Menemukan Sejarah Perempuan yang (di)Hilang(kan)*. Dengan bahasan ini, terkandung maksud bahwa sejarah suatu bangsa tidak bisa dilepaskan begitu saja dari peran dan sumbangsih kaum perempuan. Bagi Lolly, mengingkari keberadaan perempuan dalam sejarah, sama saja dengan mengingkari sejarah itu sendiri. Senada dengan Scott, sebagaimana yang dia kutip, bahwa pengingkaran terhadap tampilnya perempuan di panggung sejarah merupakan pelestarian subordinasi perempuan dan citra mereka sebagai penerima pasif tindak-tanduk laki-laki.

Seperti halnya Rizal, Lolly juga tertarik menampilkan bukti “kebohongan obyektif” yang melanda sejarah gerakan perempuan di Indonesia, terutama sejak naiknya rezim Orde Baru. Salah satu buktinya adalah detail *relief* monumen Pancasila Sakti di Lubang Buaya yang melukiskan arena penari perempuan menari Harum Bunga. Cara inilah, yang bagi Lolly, dinamakan sebagai metode Orde Baru menanamkan citra kelompok perempuan yang tergabung dalam Gerwani sebagai wanita tunasusila, *amoral*, atau biadab.

Sebuah ”skenario cantik” yang kembali menarik budaya patriarkhi (bahkan lebih kaku) yang sebelum kemerdekaan Indonesia, generasi perempuan kita telah banyak mendebat dan melawannya. Lolly melihat bagaimana ruang gerak perempuan begitu terbatas di era Orde Baru, sesak dengan norma dan tabu-tabu. Posisi Perempuan direduksi

sedemikian rupa dan ditempeli seenaknya dengan nilai-nilai budaya perempuan Jawa.

Di akhir tulisan, Lolly menulis bahwa mereposisi ulang sejarah perempuan di Indonesia ternyata tidak semudah membalik telapak tangan. Untuk itu, penelusuran dan pelurusan kembali tentang perempuan, baik sebagai makhluk individu maupun kolektif dalam historiografi Indonesia, sudah sejatinya menjadi tugas kita semua. Yang diperlukan bukan hanya komitmen yang kuat, tapi juga kejujuran dan kesiapan semua pihak untuk mengakui bahwa perempuan tidak pernah berhenti memainkan peran dalam setiap lintasan sejarah yang dilewati setiap bangsa, termasuk Indonesia.

Luviana

Identitas perempuan Indonesia dalam lintasan sejarah turut mencipta dan membentuk kerangka pemberitaan koran dan majalah. Inilah yang ingin disuarakan Luviana melalui tulisan berjudul *Identitas Perempuan Indonesia dalam Koran dan Majalah*.

Luviana mencatat, sebagaimana dia kutip dari Pramoedya Ananta Toer, bahwa gerakan emansipasi perempuan di Indonesia mendapat banyak dukungan dari surat kabar. Surat kabar yang banyak mewartakan isu perempuan menjadi penunjang gerakan perempuan, sekaligus menjadi tonggak penting periode Kebangkitan Nasional di awal abad ke-20.

Dalam pelacakan Luviana, dia menyebut bahwa babak pertama (sebelum tahun 1854), Pers Indonesia sering disebut sebagai babak putih dengan tiga ciri utama: *pertama;* Surat kabar pada masa itu dimiliki orang-orang Eropa. *Kedua*; Surat kabar diterbitkan dalam bahasa Belanda. Dan *ketiga;* Surat kabar saat itu berisi laporan-laporan tentang kehidupan orang-orang Eropa. Baru kemudian babak selanjutya, setelah tahun 1854, sewaktu kaum liberal negeri Belanda mengalami kemenangan, nasib Pers Indonesia lebih membuka diri, meski sampai periode ini berakhir, belum muncul surat kabar perempuan.

Surat kabar *Insulinde* dan *Soenda Berita* adalah generasi awal media. Keduanya menjadi media melayu pertama yang memberikan ruang luas untuk penulis dan pembaca perempuan, meski isinya masih seputar kebutuhan rumah tangga dan resep-resep makanan. Pada tahun 1908, terbitlah surat kabar perempuan *Poetri Hindia*. Namun, karena banyak di antara perempuan Belanda yang menjadi pucuk pimpinan media ini, di samping ada juga perempuan Indonesia, maka kontrol ketat tetap menjadi hambatan tersendiri bagi gerakan perempuan masa itu. Dalam perjalanannya, *Poetri Hindia* sering menyerang dan melontarkan kritik tajam terhadap pemerintah Kolonial Belanda. Karena itu, beberapa perusahaan besar Eropa yang sebelumnya membiayai penerbitan mulai menolak memasang iklan sehingga banyak yang dari mereka gulung tikar.

Berselang empat tahun, tepatnya pada 10 Juli 1912, terbit koran *Soenting Melayu* di Padang yang didirikan oleh Roehanna Koedoes. Dalam perjalanannya, koran ini diakui

sebagai koran perempuan pertama Indonesia yang dikelola oleh orang-orang Indonesia sendiri. Roehanna banyak menuliskan persoalan perempuan daerah, mengecam Belanda karena tidak memberikan hak pendidikan untuk perempuan Indonesia, dan kebobrokan juragan Belanda yang sering menyiksa dan menelantarkan perempuan Indonesia.

Setelah periode ini, beberapa terbitan perempuan mulai berani muncul mengikuti jejak *Soenting Melayu*, di samping muncul pula organisasi-organisasi perempuan seperti *Soeara Perempuan* (Padang), *Perempuan Bergerak* (Medan), dan *Estri Oetomo* (Semarang). Kisaran tahun 1928, organisasi ini merancang Kongres Perempuan Indonesia Pertama (KPI I) dan melibatkan media-media tersebut sebagai alat pewartaan ke masyarakat.

Periode antara tahun 1928 hingga 1942, mulai banyak bermunculan media-media perempuan yang semakin berani mengkritik kebijakan kolonial Belanda. Organisasi *Isteri Sedar* di Bandung misalnya, secara terang-terangan bersikap non-kooperatif terhadap pemerintah Belanda. Ada juga organisasi perempuan *Mardi Wanita* yang selalu mengecam pemerintah Belanda.

Memasuki masa penjajahan Jepang antara tahun 1942 hingga 1945, banyak perempuan isteri pamong praja yang dipaksa mengikuti organisasi bentukan pemerintah Jepang *Fuzinkai*. Pada masa ini, hampir tidak ada media perempuan yang terbit.

Tidak berselang lama, dalam kisaran tahun antara 1945 hingga 1980, lahir media progresif seperti *Wanita Sedar* yang diterbitkan oleh para aktifis Gerakan Wanita Indonesia Sedar (Gerwis), dan selanjutnya merubah nama menjadi Gerakan Wanita Indonesia (Gerwani). Para aktifis Gerwis juga mengisi rubrik "Ruangan Wanita" di surat kabar *Harian Rakjat* yang diterbitkan oleh Partai Komunis Indonesia (PKI). SK. Trimurti, Sujinah, Suharti, Sri, dan Sulami adalah beberapa di antara mereka yang sering mengisi rubrik "Ruangan Wanita."

Namun, Luviana mencatat bahwa harian *Wanita Sedar* adalah majalah perempuan pertama di Indonesia yang menulis tentang peta gerakan perempuan di dunia dan ide-ide tentang feminisme. Ada juga media *Api Kartini* yang banyak menulis tentang soal-soal buruh dan petani perempuan.

Pada periode antara tahun 1980 hingga 1990, media di Indonesia memasuki babak baru, yakni masa modernitas. Media perempuan remaja dan dewasa menjamur. Kepentingan utama adalah industri, sehingga standar industri menjadi ukuran. Dan segera saja banjir *stereotype* tentang perempuan. Laki-laki maskulin, perempuan feminin. Laki-laki menguasai, perempuan dikuasai. Laki-laki dominan, perempuan sub-ordinat.

Menjelang era tahun 1990, majalah remaja mengalami sedikit pergeseran. Perempuan tidak hanya diidentifikasi dengan kelemahan semata, namun juga digambarkan memiliki kemampuan untuk mengubah hidupnya. Era ini sering disebut sebagai era "*girl-power*." Munculnya beberapa majalah semisal *Kawanku*, *Cosmo Girl*, *Cita Cinta*, dan *Seventeen* adalah bukti nyata dari pergeseran ini. Di era ini pula, majalah remaja

mulai mampu menggeser beberapa *stereotype* remaja perempuan, bahwa perempuan juga bebas mengemukakan pendapat, bebas mengungkapkan cinta layaknya laki-laki, dan hal-hal lainnya. *Femina* dan *Kartini* bahkan dalam beberapa artikelnya sudah mulai tidak selalu memposisikan perempuan sebagai korban, namun sebagai *survivor*.

Gadis Arivia

Gadis dalam edisi ini menulis kajian berjudul *Pembebasan Seksual Perempuan*. Penggambaran tubuh perempuan Indonesia sejak awal dianggap tidak pernah menjadi persoalan. Menurutnya, rangkaian relief, ukiran dan patung perempuan di masa Majapahit dan kerajaan kuno jelas menggambarkan tubuh perempuan dengan sangat seksi, dan penuh daya pesona seksualitas yang kuat.

Di zaman kolonial, perempuan pribumi digambarkan berbalut kain kebaya ketat dengan buah dada yang tumpah. Dalam cerita *Nyai Dasima* karya G. Francis (1813), Gadis juga menyebut kalau *Nyai Dasima* adalah perempuan cantik, rupawan, sekaligus pemeluk Islam. Akan tetapi, sang *Nyai* sekaligus digambarkan berambut panjang, terurai, dan menggoda. Dalam ranah seni, gambaran tentang perempuan juga tidak jauh berbeda. Tari tradisional *Lengger* misalnya, membutuhkan seorang penari perempuan montok, ekspresif, dan memiliki otonomi tubuh yang kuat. Namun, belakangan hari, gambaran seksi perempuan ini mulai mendapat reaksi dan aksi protes. Pada tahun 1988, mulai muncul larangan atas eksploitasi tubuh wanita seperti dalam film *Pembalasan Ratu Selatan*. Sebelum itu, ada juga *Inem Babu Seksi* di tahun 1976. Pada tahun 2005, muncul pula pelarangan film berjudul *Buruan Cium Gue* yang diprotes oleh Aa Gym dan MUI (Majelis Ulama Indonesia).

Di akhir tulisan, Gadis mencontohkan tulisan Maxine Chernoff yang menggambarkan banyak hal tentang kebutuhan seks perempuan dan pemahaman tentang diri perempuan sewaktu bersetubuh. Tatkala laki-laki kurang memahami bagaimana perempuan mencapai orgasme, maka dia dituntut untuk menelusuri kebutuhan seks perempuan, sembari menunjukkan keinginan keduanya untuk saling memahami, menghargai dan membuat satu sama lain bahagia.

Pasang Surut Gerakan Perempuan Indonesia

Judul	: Kuntilanak Wangi; Organisasi-organisasi Perempuan Sesudah Tahun 1950 [*The Perfumed Nigthmare*]		
Penulis	: Saskia Wieringa		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] ……..
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] ……..

Tanggal-Vol : 1998
Kolasi : iv, 46 hlm, 30 cm
Penerbit : Pusat Komunikasi dan Informasi Perempuan Kalyanamitra
ISBN/ISSN : Belum ada Nomor ISBN

Saskia Wieringa memperoleh gelar Ph.D di Universitas Amsterdam. Fokus utama kajiannya adalah isu-isu perencanaan gender, pemberdayaan perempuan, dan organisasi-organisasi perempuan. Dia juga *co-founder* Jaringan Kartini Asia Women's Studies. Beberapa karyanya antara lain *Sexual Politics in Indonesia (2002)*, *Wanita Desires (1999)*, dan *Lesbian Laki-laki dan Leluhur Isteri (2005)*.

Kuntilanak Wangi adalah penamaan yang cukup menggelitik. Nama ini disematkan Saskia Wieringa dalam menyuguhkan potret sejarah gerakan perempuan sejak tahun 1950 hingga paruh abad 20. Gerakan perempuan dalam rentang ini diulas secara detail dengan buku yang berjudul *Kuntilanak Wangi; Organisasi-Organisasi Perempuan Indonesia sesudah 1950*. Penelitian Saskia ini mengambil rentang sejarah paska tahun 1950, tepat bersamaan dengan gerakan perempuan di dunia internasional yang mulai bangkit. Ironisnya, pada era itu, gerakan perempuan di Indonesia justru mengalami dinamika sebaliknya. Bagaimana naskah *Kuntilanak Wangi* ini menguak babakan sejarah gerakan perempuan di Indonesia? Mari kita kuliti bersama penelitian Saskia Wieringa ini.

Intuisi Saskia di dorong oleh pertanyaan: Bagaimana mungkin dalam suatu periode tertentu, gerakan perempuan di Indonesia mengalami kemerosotan, padahal di belahan dunia lain, gerakan perempuan sedang berkembang dengan cukup baik? Mengapa komunitas internasional saat itu memposisikan organisasi perempuan Indonesia sebagai organisasi yang paling reaksioner? Pertanyaan-pertanyaan tersebut, menurut Saskia, terjawab dalam sejarah gerakan perempuan Indonesia dalam rentang tahun

antara tahun 1950 hingga 1965. Dalam rentang ini berjajar cerita tentang gerakan organisasi-organisasi perempuan *(sosialis)* yang kuat yang membela ide-ide feminisme, dan berada sebarisan dengan organisasi-organisasi perempuan progresif lainnya.

Dari asumsi dasar ini, Saskia melihat ada satu basis teoritis mengenai rumusan pertanyaan yang menjadi fokus kajian pada bagian pertama, seperti: Bagaimana pola dan format pembentukan identitas kebangsaan Indonesia? Sejauhmana perempuan ikut berperan dalam membentuk identitas kebangsaan tersebut? Sejauhmana isu perempuan diperbincangkan pada era pembentukan identitas bangsa tersebut?

Saskia Wieringa memulai pelacakan ilmiahnya dengan mengungkap sejarah ringkas Indonesia sebagai pengantar untuk sejarah gerakan perempuan Indonesia. Dia juga menelusuri gerakan ini sejak masa pendudukan Jepang, masa perjuangan kemerdekaan nasional, Orde Lama, kudeta kekuasaan militer tahun 1965 hingga masa pemerintahan Orde Baru. Naskah ini juga menyinggung sejumlah persoalan seperti hubungan antara kebebasan kaum perempuan dengan kemerdekaan nasional, peranan negara dan golongan kiri, serta pembangunan peribuan secara sosial dan politik.

RA. Kartini: Cikal Gerakan Perempuan

Saskia Wieringa, seperti halnya pendapat yang lazim memahami bahwa RA. Kartini adalah tokoh yang memprakarsai gerakan perempuan di Indonesia. Berbagai literatur yang menjadi rujukan Saskia juga menyebut bahwa RA. Kartini merupakan tokoh, pejuang dan perempuan feminis pada zamannya.

Sepanjang akhir abad ke-19 dan menjelang abad ke-20 muncul banyak *epos* perjuangan perempuan yang terinspirasi oleh jejak perjuangan Kartini. Sejauh yang kita ketahui, perhatian utama mereka adalah perjuangan bersenjata melawan Belanda bersama sang suami. Cut Nyak Dien dan Cut Meutia adalah tokoh perempuan di Aceh. Di Jawa, Roro Gusik membantu suaminya, Untung Surapati, mengangkat senjata. Di Maluku, Martha Tiahahu membantu Pattimura memberontak. Dan di Sulawesi Selatan, Emmy Saelan giat dalam perlawanan bersama Wolter Monginsidi.

Organisasi Perempuan dan Identitas Kebangsaan

Dalam perbincangan selanjutnya, Saskia mengajak kita melihat pertumbuhan dan perkembangan organisasi-organisasi perempuan dengan segenap kontribusinya dalam memperjuangkan kesetaraan atas keterpurukan, keterbelengguan tradisi, ekonomi, dan pendidikan kaum perempuan, dan bahkan ikut berjuang mengangkat senjata melawan penjajah.

Dalam rentang waktu ini, Saskia mencermati unsur lain gerakan perempuan yang begitu berhasrat mewujudkan "emansipasi nasional." Buahnya, pada tahun 1912, berdiri *Poetri Mardika*, organisasi perempuan pertama yang menurut Saskia masih

bertalian kuat dengan organisasi Boedi Oetomo (1908). Meski dalam konteks ide dan gagasan, sejatinya Kartini telah lebih dulu menanamkan benih-benih nasionalisme.

Setelah *Poetri Mardika* berdiri, Majalah-majalah perempuan terbit di mana-mana yang berisi hujatan dan ketidaksetujuan terhadap perkawinan anak-anak serta praktik permaduan. Di samping itu, bermunculan perkumpulan-perkumpulan perempuan dengan nama-nama *Poetri Sejati* dan *Wanito Oetomo*.

Paska tahun 1920, dalam skala yang lebih luas, kaum perempuan mulai mengorganisasikan diri menurut garis agama. *Aisiyah*, seksi perempuan dalam gerakan pembaharuan Islam Muhammadiyah terbentuk pada tahun 1917. Diikuti kemudian organisasi perempuan Katolik dan Protestan. Di luar Jawa pun bermunculan organisasi-organisasi serupa semisal kaum perempuan di Maluku, Minahasa, dan Minangkabau.

Mendukung Gerakan Nasional

Menurut Saskia Wieringa, dalam banyak hal, sejarah gerakan perempuan Indonesia tidak terlepas dari gerakan nasional. Setiap partai dan organisasi nasional dari yang berhaluan Nasionalis, Islam hingga Kiri membangun organ sayap perempuannya sendiri. Misalnya, *Sarekat Rakyat*. Saskia mengamati bahwa organisasi ini di era 1930-an cukup masif mengorganisir demonstrasi-demonstrasi politik buruh perempuan, menuntut peningkatan upah, dan lain-lain. Salah satu di antara aksinya yang fenomenal pada tahun 1926 di Semarang menuntut perbaikan kondisi kerja buruh perempuan.

Pada tahun 1926, terjadi pemberontakan komunis, banyak perempuan ditahan, bukan sekadar karena membantu suami, tetapi juga disebabkan kegiatan mereka sendiri. Bersama dengan kaum laki-laki, mereka dibuang ke Boven Digul; sebuah kamp konsentrasi Belanda yang terletak di Irian Jaya, Papua sekarang. Di antara mereka, ada tokoh perempuan dari Jawa Barat (Sukaesih) dan Jawa Tengah (Munasiah).

Kongres Perempuan Indonesia Nasional pertama diselenggarakan di Yogyakarta pada bulan Desember tahun 1928. Hampir tiga puluh organisasi perempuan hadir pada kongres ini. Mosi mengenai reformasi perkawinan dan pendidikan diterima. Akan tetapi, lagi-lagi ketegangan timbul antara organisasi-organisasi perempuan Islam yang menentang *co-edukasi* [lelaki dan perempuan bersekolah bersama-sama dalam satu kelas] dan penghapusan poligini (poligami) dengan organisasi-organisasi perempuan nasional dan Kristen.

Hasil dari kongres pertama dibentuklah *Persatoean Perempoean Indonesia* (PPI), yang merupakan federasi organisasi-organisasi perempuan Indonesia. Pada tahun berikutnya, nama federasi ini diubah menjadi *Perikatan Perhimpoenan Isteri Indonesia* (PPII). PPII menerbitkan majalah sendiri yang bergerak di bidang pendidikan serta membentuk panitia penghapusan perdagangan perempuan dan anak-anak. Satu-satunya organisasi perempuan yang tidak hadir pada sidang-sidang nasional organisasi-organisasi perempuan yang tergabung dalam PPII ialah *Isteri Sedar* yang didirikan tahun 1930.

Isteri Sedar begitu radikal pada zaman itu. Mereka tidak mau berkompromi mengenai masalah-masalah poligini (poligami) dan perceraian yang menimbulkan perbedaan mendalam di antara organisasi-organisasi perempuan Islam den lain-lainnya.

Kongres Perempuan Nasional berikutnya diadakan di Jakarta (1935), Bandung (1938), dan Semarang (1941), dan terlihat perjuangan nasional berangsung-angsur semakin menonjol. Dalam kongres tahun 1935, terbentuklah Kongres Perempuan Indonesia (KPI), dan dengan demikian PPII secara otomatis dibubarkan. Perhatian tertentu ditujukan kepada kaum perempuan dan golongan miskin, tetapi keanggotaan masih berasal dari lapisan atas dan tuntutan yang disuarakan pun sebagian besar masih diarahkan pada kepentingan kaum perempuan golongan atas.

Walaupun sejak 1930, gerakan nasional berkembang pesat, dan terlihat pula tanda-tanda tumbuhnya nasionalisme di dalam gerakan perempuan, namun sampai awal pendudukan Jepang tahun 1942, selain kaum perempuan *Serikat Rakyat*, *Isteri Sedar* adalah satu-satunya organisasi yang secara terbuka dan sistematis mengecam politik pemerintah kolonial Belanda dan memberi perhatian pada perjuangan Anti-Kapitalisme. Dalam rangka menyelesaikan masalah reformasi perkawinan yang pelik itu, pada tahun 1939, dibentuk sebuah badan yang bertugas meneliti hak-hak perempuan dalam perkawinan, baik menurut adat, hukum Islam (*fiqih*), maupun hukum Eropa. Namun, sebelum badan ini berhasil membuahkan sesuatu dalam rangka pembuatan kompromi antara golongan Islam dan bukan Islam, pada 1942 Indonesia diduduki oleh Jepang.

Saskia kemudian menceritakan bahwa semasa pendudukan Jepang, semua kebijakan berubah: semua organisasi perempuan Indonesia dilarang, kecuali organisasi perempuan *Fujinkai* milik Jepang. Kegiatan Fujinkai seperti pemberantasan buta huruf dan berbagai pekerjaan sosial. Mereka yang aktif di dalam adalah para isteri pegawai negeri sipil. Sementara itu, gerakan nasional, termasuk beberapa organisasi perempuan antara lain Gerakan Wanita Sosialis (GWS) sebagian bergerak di bawah tanah. Banyak kaum nasionalis, termasuk yang perempuan ditangkap dan dibunuh.

Paska kekalahan Jepang, Saskia Wieringa mencatat mulai ada tuntutan untuk memberikan jaminan hukum dan hak politik yang sama bagi perempuan. Dan hasilnya di dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia yang baru lahir tahun 1945, kaum perempuan dijamin hak-hak hukum dan politiknya sama seperti kaum laki-laki.

Selanjutnya, kaum perempuan pun menyelenggarakan Kongres Perempuan Nasional pada Desember tahun 1945 di Klaten dan kongres berikutnya di Solo tahun 1946. Kongres Wanita Indonesia dibentuk sebagai suatu federasi dari semua organisasi perempuan yang menyokong kemerdekaan bangsa Indonesia. Dapur umum dibentuk oleh berbagai organisasi perempuan dan kaum perempuan memainkan peranan penting dalam membangun jalur komunikasi antara berbagai satuan gerilya. Banyak perempuan yang bahkan memanggul senjata. Sementara itu, kaum perempuan menyuarakan tuntutan mereka: upah yang sama dan hak yang sama atas kerja, perbaikan hukum perkawinan, pendidikan untuk kaum perempuan, dan lain-lain.

Sesudah tahun 1950, persatuan gerakan perempuan Indonesia yang telah dibangun pada hari-hari perjuangan nasional dulu berangsur-angsur hancur. Tatkala memasuki masa Pemilihan Umum (PEMILU) tahun 1955, berbagai partai politik membentuk sayap organisasi perempuan masing-masing. Ketegangan antara sayap perempuan Islam dan nasionalis timbul. Berkembang bermacam-macam kegiatan; balai-balai perempuan dan bank-bank perempuan, bahkan surau perempuan didirikan. Kala itu, bermunculan berbagai macam organisasi dan majalah perempuan, tetapi hampir semua kegiatan ini semakin terikat pada partai politik laki-laki, gerakan keagamaan (laki-laki), ataupun pada organisasi pejabat laki-laki. Pada sebagian besar organisasi ini, pandangan elitis tetap bertahan walaupun pendudukan Jepang dan perjuangan pembebasan nasional telah agak mengaburkan tajamnya garis pemisah antara golongan kaya dan miskin dalam masyarakat Indonesia.

Gerwani dan Organisasi Perempuan Lain

Sejak akhir dasawarsa 1950-an, dua organisasi perempuan kiri mulai memperoleh kedudukan penting: Secara genealogis, Gerwani berasal dari Gerakan Wanita Isteri Sedar (Gerwis) yang didirikan tahun 1950 dengan anggota hanya 500 orang perempuan. Para anggota ini pada umumnya berpendidikan tinggi dan berkesadaran politik. Dari segi ideologi, organisasi ini merupakan kelanjutan dari organisasi *Isteri Sedar*. Kaum perempuan dalam Gerwis umumnya dari generasi yang lebih muda, tetapi mereka punya hubungan dengan perempuan yang bergabung dalam *Isteri Sedar*.

Sementara itu, sekitar tahun 1961, anggota organisasi Gerwani mencapai lebih dari satu juta orang. Warung-warung koperasi dan koperasi simpan-pinjam kecil-kecilan didirikan. Perempuan tani dan buruh disokong dalam sengketa mereka dengan tuan tanah atau majikan pabrik tempat mereka bekerja. Taman kanak-kanak diselenggarakan di pasar-pasar, perkebunan-perkebunan, kampung-kampung. Kaum perempuan dididik untuk menjadi guru pada sekolah-sekolah ini. Dibuka pula badan-badan penyuluh perkawinan untuk membantu kaum perempuan yang menghadapi masalah perkawinan. Kursus-kursus kader dibuka pada berbagai tingkat organisasi dan dalam kursus-kursus ini digunakan buku-buku tulisan Friedrich Engels, August Bebel, Clara Zetkin, dan Soekarno. Pada kesempatan ini juga diajarkan keterampilan teknis misalnya tata buku dan manajemen. Hal penting lain yang diajarkan adalah sejarah gerakan perempuan Indonesia.

Gerwani menerbitkan dua majalah, *Api Kartini* dan *Berita Gerwani*. Api Kartini ditujukan bagi pembaca lapisan tengah yang sedang tumbuh dan memuat tulisan-tulisan tentang masak-memasak, pengasuhan anak, mode, dan lain-lain, tetapi juga soal-soal yang lebih feminis dan kiri, seperti kebutuhan akan taman kanak-kanak, kejahatan imperialisme. Di sinilah, Saskia mencatat *Api Kartini* sebagai majalah pertama di Indonesia yang menunjukkan pengaruh buruk film-film Amerika yang bermutu rendah yang saat itu banyak beredar.

Kemudian, *Berita Gerwani* adalah majalah internal organisasi, dengan berita-berita tentang kegiatan organisasi, seperti konferensi, laporan kunjungan ke organisasi-organisasi perempuan di negeri-negeri sosialis, dan lain-lain. Apabila *Api Kartini* terutama terbit untuk menarik perempuan golongan tengah, dan meyakinkan mereka bahwa Gerwani pun memberikan perhatian pada masalah-masalah tradisional perempuan, *Berita Gerwani* yang lebih radikal bermaksud memberikan dukungan kepada kader-kader daerah dan membantu mereka dalam menghadapi tugas-tugas mereka.

Menurut penelitian Saskia, Gerwani adalah organisasi perempuan yang paling pesat perkembangannya, saat itu. Sekaligus juga paling berpengaruh dan paling kontroversial. Ketika itu organisasi-organisasi perempuan yang lain juga sangat aktif sehingga bisa dikatakan bahwa gerakan perempuan sedang berkembang.

Seperti disebutkan di atas, hubungan Gerwani dengan golongan perempuan Islam agak mengalami kerenggangan. Demikian halnya, hubungan dengan organisasi perempuan nasionalis yang terbesar, Persatuan Wanita Republik Indonesia (Perwari). Persoalan dengan Perwari ini agaknya bisa dibagi menjadi dua masalah pokok. *Pertama*, ada perbedaan yang sangat besar dalam hal keanggotaan. Sebagian besar anggota Perwari berasal dari kalangan borjuasi, terutama isteri-isteri intelektual dan birokrat yang merupakan inti pengikut Presiden Soekarno. Banyak intelektual perempuan yang menjadi anggota, tetapi pada umumnya organisasi ini agak bersuasana borjuasi-tradisional Barat. Sedang anggota Gerwani lebih banyak berasal dari perempuan miskin dari lapisan menengah bawah dan kelas buruh, walaupun seperti sudah disebutkan di atas melalui *Api Kartini* mereka berusaha menarik lebih banyak kaum perempuan borjuis.

Kedua, Perwari, khususnya pada diri ketuanya, Sujatin Kartowijono, mengambil sikap keras mengenai masalah poligini (poligami), juga pada saat perkawinan Presiden Soekarno yang kedua tahun 1954. Gerwani sebegitu jauh tidak terlalu keras menentang Presiden Soekarno. Untuk keberaniannya itu Perwari harus membayar mahal; banyak fasilitas yang dulu diperolehnya menjadi hilang.

Sungguh berat tugas KWI (Kongres Wanita Indonesia), yang saat itu menjadi badan koordinasi bagi semua organisasi perempuan, untuk menggabungkan kepentingan-kepentingan yang saling berlawanan tersebut. Pada tahun 1958, anggota-anggota Gerwani mendorong kerjasama yang lebih erat antara berbagai golongan kiri yang ada dalam KWI dengan maksud agar KWI menjadi lebih peka dan aktif dalam masalah-masalah yang relevan bagi kaum perempuan miskin.

Langkah selanjutnya, sebagaimana dikutip dalam buku Saskia dibentuk *Gerakan Massa* di dalam KWI. Golongan kiri, termasuk sejumlah organisasi perempuan Islam, berusaha mendorong KWI memperingati Hari Perempuan Internasional 8 Maret dengan menegaskan hubungan antara emansipasi perempuan dengan gerakan sosialisme. Beberapa orang pengurus KWI yang lain seperti Maria Ulfah dengan

sengit menentang usaha yang disebutnya infiltrasi Gerwani ini, dan *Gerakan Massa* pun dibubarkan. Tetapi KWI tidak bisa menghindar berada sekereta dengan golongan kiri. Pada kongresnya tahun 1961, wewenang eksekutif sekretariat diperluas dan diputuskan bahwa KWI adalah alat revolusi sesuai dengan semboyan pada masa itu. Maka kegiatan-kegiatan demi kaum perempuan miskin lebih banyak diselenggarakan.

Perkembangan ini mengakibatkan timbulnya polarisasi di dalam organisasi. Golongan kanan, terutama golongan Islam, menolak gerakan kiri ini. Pada tahun 1962, KWI menjadi anggota Front Nasional yang membolehkan anggota-anggotanya, terutama dari Gerwani, untuk mengikuti latihan sukarelawan untuk perjuangan nasional yang lebih besar, yaitu pembebasan Irian Barat dan menentang pembentukan Federasi Malaysia. Pada kongres tahun 1964, namanya yang lama, Kowani digunakan lagi, dan Nyonya Subandrio, seorang tokoh perempuan nasionalis kiri, menjadi ketuanya. Kowani terus bergeser ke kiri dan tanggal 8 Maret 1965 dirayakan sebagai peristiwa nasional. Perebutan kekuasaan Oktober 1965 mengakhiri proses ini.

Kudeta Militer, GERWANI terlibat?

Mengenai peristiwa Gerakan 30 September 1965, dimana sejumlah perwira menengah Angkatan Darat menculik dan membunuh enam orang jenderal, tampaknya Saskia Wieringa mempunyai perspektif yang lain.

Menurut penemuan Saskia pemuda-pemudi dari golongan nasionalis juga mendapatkan latihan yang sama dan menurut rencana pada tanggal 1 Oktober kemudian juga menjadi giliran latihan pemuda-pemudi Muslim. Akan tetapi, sesudah mayat para jenderal yang terbunuh ditemukan, Angkatan Darat menyebar cerita keji tentang upacara pembunuhan jenderal-jenderal itu oleh perempuan-perempuan muda komunis yang "mendapatkan latihan khusus."

Pencitraan dan *image* negatif yang menyudutkan kelompok Gerwani merupakan kombinasi propaganda media dan Angkatan Darat, yang menurut Saskia satu-satunya kampanye fitnah yang paling berhasil dalam sejarah dunia modern.

Dalam catatan Saskia, pada akhir Oktober tahun 1965, Gerwani secara resmi dikeluarkan dari Kowani. Meski dalam kenyataan benar-benar sulit untuk menghapus pengaruh Gerwani yang kuat dalam diri Kowani. Terbukti, pengaruh kiri ketua Kowani Nyonya Subandrio, isteri tokoh nasionalis kiri masih terlihat dari diadakannya peringatan Hari Perempuan Internasional yang diperingati tanggal 8 Maret hingga menginjak tahun 1966.

Saskia juga menuliskan catatan penting di mana pada tahun 1966, Gerwani secara resmi dinyatakan terlarang. Dalam proses pembentukan pemerintah Orde Baru Soeharto, Kowani dan semua organisasi perempuan yang lain harus "menyesuaikan diri." Secara berangsur-angsur, hampir semua program sosial dan ekonomi mereka yang mengabdi kepentingan perempuan miskin dan perempuan desa harus dihapuskan.

Babak Orde Baru

Menurut Saskia, untuk menggeser kepemimpinan Orde Lama Soekarno, Soeharto mengerahkan dukungan massa dengan mengadakan rapat-rapat umum pemuda, pelajar, dan juga kaum perempuan yang kontra dan anti terhadap Gerwani seperti Kawi (Kesatuan Aksi Wanita Indonesia).

Dalam tahun-tahun pertama paska kudeta (1966), tulis Saskia, organisasi-organisasi perempuan telah dibersihkan dari "unsur-unsur kiri." Misalnya, Perwari, yang pada tahun-tahun terakhir menjelang kudeta menghadapi banyak kesulitan, menarik sejumlah isteri pejabat tinggi tokoh nasional kiri dari kedudukannya sebagai anggota pengurus agar (dipaksa) keluar atau mengundurkan diri dari organisasi. Demikian juga berangsung-angsur Perwari harus meninggalkan kegiatannya yang berhubungan dengan kepentingan kaum perempuan miskin.

Catatan penting dari perjalanan gerakan perempuan di era Orde Baru kira-kira di wilayah ini adalah bahwa selama dua puluh tahun terakhir (dalam catatan Saskia, terutama saat penelitiannya), organisasi-organisasi yang semula menyambut Orde Baru pun menjadi kecewa. Peran dan gerakan organisasi-organisasi Islam, misalnya sedikit demi sedikit, namun secara pasti, memperoleh tekanan politik dari pemerintah. Mereka boleh menyelenggarakan pertemuan-pertemuan pengajian, dan boleh menjalankan kegiatan amal untuk perempuan miskin. Tetapi mereka tidak boleh mengungkapkan hal-hal yang tidak adil yang terjadi di masa pemerintah Orde Baru.

Pada tahun 1978, Perwari pun dipaksa untuk bergabung secara resmi pada partai pemerintah (Golkar). Perilaku ini menjadi tanda bagaimana organisasi perempuan yang menyimpang dari garis-garis yang telah dijabarkan oleh Kantor Menteri Urusan Peranan Wanita, Departemen Sosial atau Departemen Dalam Negeri, niscaya menghadapi risiko besar. Sampai di sini, bisa dikatakan organisasi-organisasi perempuan yang "independen" telah kehilangan sebagian besar kekuatan mereka.

Pemerintah kemudian menciptakan organisasi-organisasi perempuan yang baru dengan mengelompokkan berbagai organisasi perempuan, misalnya: Dharma Wanita (bagi isteri pegawai negeri sipil) dan Dharma Pertiwi (bagi isteri yang suaminya bekerja di salah satu cabang angkatan bersenjata). Satu organisasi lagi adalah untuk program kesejahteraan keluarga, yaitu PKK (Pembinaan Kesejahteraan Keluarga).

PKK telah berdiri sejak tahun 1957, sebagai program pendidikan untuk kesejahteraan keluarga. Dalam pertengahan dasawarsa 1960-an, isteri Gubernur Jawa Tengah saat itu, Ibu Munadi mempelopori pelaksanaan PKK sebagai bagian dari usaha pembangunan daerah. Sekarang ini, saat dimana Saskia melakukan penelitian ini, PKK terbentuk di seluruh Indonesia. Kegiatannya diperluas sehingga mencakup semua program pemerintah yang ditetapkan untuk kaum perempuan. Tanggung-jawab mengenai program-program PKK ada di tangan Menteri Dalam Negeri. Isteri Menteri Dalam Negeri secara resmi menjadi Ketua PKK, sedang suaminya menjadi "penasehat." Program ini dikoordinasikan melalui, Kantor Menteri Urusan Peranan Wanita.

Prakteknya, kegiatan anggota PKK adalah membuat karangan bunga, jahit-menjahit, masak-memasak, mengikuti penataran-penataran indoktrinasi ideologi negara, dan siap membantu pemerintah setiap saat pemerintah memerlukannya. Di sinilah mulai ditanamkan bahwa PKK tidak perlu banyak melakukan kegiatan yang revolusioner, seperti halnya dilakukan oleh Gerwani dan lainnya pada paruh awal abad ini. Bahwa berbicara tentang penindasan perempuan berikut kritik dan segala macam pertanyaan kritis politis berarti mempertanyakan politik pemerintah, dan ini, tulis Saskia, adalah perbuatan tabu yang menyebabkan orang dituduh berbuat *subversif*.

Organisasi Isteri Pegawai

Pola kepemimpinan Soeharto dengan gaya otoriternya mengubah segalanya, termasuk mengubah tatanan keorganisasian perempuan yang telah ada semenjak orde lama, yaitu akhir dasawarsa 1950-an. Dimana organisasi perempuan saat itu tidak mewajibkan setiap perempuan atau isteri pegawai dan angkatan bersenjata menjadi anggota di dalamnya. Struktur ini diubah oleh pemerintah Orde Baru. Berangsur-angsur diputuskan bahwa isteri para pejabat harus menjadi anggota organisasi ini. Keanggotaannya menjadi wajib, iuran dipotong otomatis dari gaji suami. Perempuan-perempuan pegawai pemerintah harus masuk KORPRI (korps pegawai negeri republik indonesia), organisasi untuk pegawai negeri, dan jika mereka menikah dengan seorang pegawai kantor pemerintah, mereka harus masuk organisasi perempuan pada kantor sang suami. Perubahan terakhir diberlakukan dalam pertengahan dasawarsa tahun 1970-an, pimpinan tidak lagi berdasar pemilihan, tetapi organisasi harus mengikuti pola hirarki yang sama dengan hirarki pemerintahan: isteri kepala kantor dengan sendirinya menjadi ketua organisasi Dharma Wanita di kantor bersangkutan. Dengan demikian, jika suami pindah atau naik pangkat, maka isteri pun mengikutinya, masuk dalam organisasi isteri di kantor baru sang suami. Jika sang suami pensiun, isteri juga harus mundur, tanpa peduli ia masih muda, cakap, dan suka bekerja.

Sementara itu, di tingkat daerah, Saskia mencontohkan keorganisasian yang berada di Surakarta. Bagaimana organisasi perempuan dihimpun bersama di dalam suatu organisasi semacam GOWS (Gabungan Organisasi Wanita Surakarta). Seperti halnya Kowani pada tingkat pusat, organisasi-organisasi yang bergabung di dalam Gows dapat dibagi menjadi dua golongan besar, yaitu Satu golongan terdiri atas kelompok organisasi isteri, dan yang lain adalah kelompok organisasi keagamaan atau organisasi lama yang umumnya nasionalis.

Organisasi isteri itu masih terbagi lagi menjadi dua, Dharma Wanita dan Dharma Pertiwi. Pada akhir dasawarsa 1970-an, sekitar empat puluh organisasi perempuan bergabung dalam Gows. Gows mendapat pengawasan ketat dari pemegang kekuasaan tertinggi di Solo, juga dengan perantaraan para isetri. Badan pelindung Gows terdiri atas isteri walikota, isteri kepala kejaksaan, isteri ketua pengadilan negeri, isteri komandan militer, dan isteri kepala polisi. Para suami mereka adalah anggota semacam badan pemerintahan untuk kota Solo, yang dibentuk sesudah walikota lama yang berhaluan

kiri dipecat setelah kudeta 1965. Anggota salah satu organisasi yang tergabung dalam Gows itu umumnya berasal dari lapisan menengah atau lapisan atas masyarakat. Sebutan umum yang biasanya ditujukan untuk kaum perempuan dari kalangan ini ialah "Kuntilanak Wangi." Mereka pergi kesana-kemari naik becak atau mobil mengenakan busana yang paling bagus, giat menjajakan politik pemerintah sekarang.

Sampai di sini bisa di ambil benang merah bahwa gerakan perempuan Indonesia paska lahirnya Orde Baru dan kudeta 1965, pelan tapi pasti mengalami tekanan politik yang luar biasa dari rezim Soeharto. Kondisi demikian menurut Saskia berbanding terbalik dengan negara-negara dunia ketiga yang lain, seperti India, Karibia, Meksiko, dan Peru, dimana gerakan perempuan begitu mencolok kegiatannya. Di rentang waktu kehadiran rezim Soeharto menjadi titik balik, dimana kritisisme dan gerakan kiri diberangus kehadirannya. Jangan coba-coba menampilkan keluh kesah akibat situasi sosial ekonomi yang sulit, karena niscaya akan dicap sebagai berpolitik. Berpolitik di era ini, bagi rezim sama saja dengan menyuguhkan nuansa kiri, dimana kehadiran kiri menjadi area terlarang bagi Orde Baru.[]

Meraih Emansipasi

Judul	: Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan dan Pencapaian [*The Indonesian Women: Struggles and Achievement*]		
Penulis	: Cora Vreede De-Stuers		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] ……..
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] ……..

Tanggal-Vol : 2008,Cet.1.
Kolasi : xxvi, 319 p. 21cm
Penerbit : Komunitas Bambu: Depok
ISBN/ISSN : 9793731273

Meneropong sejarah gerakan perempuan awal abad ke-20, tentu bukan perkara yang mudah. Cora Vreede De-Stuers, seorang ahli sejarah Belanda, mencoba mengais rentetan fakta sejarah gerakan perempuan pada saat itu. Dia yang mempelopori penelitian tentang gerakan perempuan di era kebangkitan gerakan nasionalisme di Indonesia sampai periode Demokrasi-Parlementer tahun 1950-an.

Kajian De-Stuers, dalam arti luas, tidak hanya memperlihatkan evolusi kesadaran perempuan dalam melawan pemerintah kolonial, tetapi juga seluruh praktik yang memenjarakan dan membelenggu perempuan. Evolusi kesadaran ini juga terkait dengan pembentukan identitas gerakan perempuan dari suatu bangsa yang kelak disebut Indonesia, sekaligus proses emansipasinya yang bersifat *non-deterministik*. Begitu juga, sejauhmana peran perempuan ikut berperan dalam membentuk identitas kebangsaan. Dari pemikiran De-Stuers, kita bisa beroleh pengetahuan tentang bagaimana perempuan dan penegasan identitas Negara-Bangsa *(nation-state)*.

Buku De-Stuers berjudul *Sejarah Perempuan Indonesia; Gerakan dan Pencapaian* ini bisa menjadi pijakan awal untuk melihat bagaimana kaum perempuan di Indonesia berjuang meraih kesetaraan dan emansipasi; sebuah perjuangan dengan karakternya dalam konteks evolusi sosial dan budaya perempuan, pada paruh awal abad ke-20 di Indonesia.

Pertanyaan yang kerap muncul adalah: Mengapa saat itu, gerakan perjuangan kaum perempuan dianggap memiliki peran cukup strategis? Jelas, bahwa kelahiran gerakan

feminis dan pembebasan perempuan dari kekangan nilai masyarakat tradisional, menurut De-Stuers, telah menyatu dengan gerak kebangkitan nasional. Berangkat dari kenyataan ini, seyogyanya gerakan perempuan, baik pada level diskursif maupun empirisnya juga turut dimodifikasi secara menyeluruh.

Dalam buku ini, De-Stuers memulai penelusuran awal terkait cikal bakal gerakan perempuan sejak tahun 1900; babak dimana pemerintah Belanda mulai memperkenalkan kebijakan baru "politik etis." Periode ini juga menjadi awal mula lahirnya gerakan nasionalis di Indonesia yang lebih terorganisir dan tidak terpisahkan dari gerakan perempuan.

De-Stuers, di awal kajiannya, juga membidik bagaimana sedari awal posisi hukum adat, hukum Islam, dan peran perempuan menempati kolong budaya dan tradisi di Indonesia? Lebih lanjut, dia membingkai sejarah gerakan perempuan Indonesia dalam tiga sistem adat yang dikenal di Indonesia, yakni sistem *matrilineal*, *patrilineal,* dan *bilineal*. Di samping itu, juga penting mengukur sejauhmana perubahan watak dan karakter budaya masyarakat adat yang telah mengadopsi nilai-nilai keislaman? Sejauhmana sintesa Islam dan adat termanifestasikan? Dan manakah yang memiliki potensi konflik antara keduanya, baik yang bersifat terbuka maupun laten?

Secara umum, De-Stuers menuliskan, hukum adat belum memungkinkan kaum perempuan untuk bersanding setara dengan kaum laki-laki. Dalam urusan publik dan domestik misalnya, pengaruh perempuan lebih lemah dari pada laki-laki. Pengaruh hukum Islam atas hukum adat tampak dalam konteks pembatasan kemerdekaan perempuan di satu sisi, dan peningkatan kemerdekaan mereka di sisi lain. Dalam persoalan *talik-talak* misalnya, hukum adat lebih cenderung berpengaruh positif terhadap posisi perempuan muslimah.

Jika peran perempuan terus menguat di abad 20, hal itu hanya mungkin terjadi karena melonggarnya tali tradisi yang disebabkan perubahan sosial, sebagai akibat dari persinggungan hukum adat dengan pemikiran modern. Salah satu tujuan gerakan feminis Indonesia adalah menyediakan perempuan bukan hanya pendidikan yang akan membantu mereka beradaptasi sesuai tuntutan kehidupan modern, tetapi juga pengetahuan tentang nilai dan ajaran keislaman yang lebih kontekstual.

Para Pelopor Gerakan Feminis

Pada bab selanjutnya, De-Stuers menilik bagaimana para pelopor gerakan feminis memperjuangkan kesetaraan dan kebebasan bagi kaum perempuan. Kontribusi mereka ini cukup menjadi pijakan bagi gerakan feminisme sehingga memperoleh tempat strategis di Indonesia. Tentu saja, pemberontakan mereka lahir dari kondisi sosial-politik yang menundukkan peran perempuan sampai di titik paling nadir. Situasi di mana kedudukan kaum perempuan dalam kehidupan sosial sangat dikungkung tradisi, hak dan kewajiban mereka lebih rendah dibandingkan dengan kaum laki-laki.

Pejuang perempuan Aceh seperti Cut Nyak Dien, misalnya. Dia menjadi satu dari sekian tokoh yang bertekad meningkatkan harkat dan martabat kaum perempuan kala itu. Sehingga, ketika Aceh dijajah Belanda, segenap rakyat Aceh terpanggil jiwanya untuk ikut serta berjuang melawan penjajah, dan sedari awal, para pejuang perempuan Aceh (baca: *ulebalang*) menunjukkan jasa besarnya dalam mengusir penjajah di sana.

Minangkabau juga memiliki epos kepahlawanan tokoh perempuan, yaitu Putri Bundo Kandung yang dikenal karena kebijaksanaannya dalam bidang politik dan kepandaiannya dalam mengajarkan putranya, sang calon raja. Dalam buku *Kaba Tjindue Mato,* Anthony H. Johns memberikan ulasan: *"Ini adalah kisah yang menggambarkan adanya keseimbangan dan keselarasan antara Islam dan adat di bawah kepemimpinan seorang perempuan, sekaligus bisa menjadi pedoman lengkap bagi organisasi sosial perempuan dalam pemerintahan."* Legenda lain adalah kisah Sabai Nang Halus, seorang putri yang membalas dendam kepada ayahnya dengan cara menjadi pimpinan tentara. Kegigihan dan keberaniannya banyak menginspirasi kaum muda-mudi Minangkabau saat ini.

Di lingkup kebudayaan Bali, banyak pula tokoh perempuan yang memiliki pengaruh kuat, bahkan hingga saat ini. Kaum perempuan di wilayah ini sering berkaitan dengan martabat kerajaan, bahkan seperti Dewa Agung Klungkung. Mereka juga melakukan fungsi-fungsi yang lain. Di beberapa desa, kaum perempuan bekerja dan mengelola sawah dengan ukuran yang sama besar dengan yang dikerjakan kaum laki-laki.

Di Kalimantan, Adji Sitti, janda cerai dari Sultan Kutai, memerintah Kotabangun yang terletak dekat sungai Kutai, selama pertengahan abad 19. Sepanjang masa mudanya, dengan berpakaian laki-laki, dia memimpin banyak pertempuran. Jadi, dapat dikatakan, perempuan Dayak memainkan peran penting dalam pemerintahan, dan kedudukan mereka setara dengan kaum laki-laki.

Tuntutan kesetaraan perempuan ini juga menggema di seantero tanah Jawa kala itu. Kita tidak bisa melupakan kontribusi besar Kartini yang hidup antara tahun 1879 hingga 1904 yang dianggap sebagai tonggak awal gerakan feminisme di Indonesia. Putri Bupati Jepara ini, semasa hidupnya banyak menulis surat, hingga mencapai lusinan. Dan setelah meninggal, surat-suratnya menjadi inspirasi bagi gerakan feminis di Indonesia dan negara-negara lain.

Paska periode Kartini, muncul tokoh perempuan lain bergelar Dewi Sartika. Pada tahun 1904, dia mendirikan sekolah pertamanya yang dikenal sebagai *Keoetamaan Isteri*. Tulisan Dewi Sartika tentang perbaikan derajat perempuan juga mengemuka dalam laporan komisi; esai tentang keperempuanan yang dia tulis ketika berusia sekitar 30 tahun. Bahkan, sebelum gerakan feminis mengemuka dan terorganisir, Dewi Sartika telah mempersoalkan ketidakadilan pembagian upah buruh antara laki-laki dan perempuan, dimana perempuan dibayar lebih rendah dari pada laki-laki dalam pekerjaan yang sama.

Beberapa pelopor gerakan perempuan tersebut, sebenarnya hanya sebagian kecil dari

sekian banyak pejuang perempuan lain yang tak pernah dikenal, tetapi mereka telah berjuang untuk mewujudkan pendidikan modern. Lingkungan aristokrat Jawa yang mengekang dan menghalangi perempuan seperti mereka, justru telah menghasilkan ledakan budaya yang mengejutkan.

Kebangkitan Nasional: Pendidikan Modern bagi Kaum Perempuan

Dalam periode sebelumnya, kita dapat saksikan tentang aspirasi perempuan Indonesia yang masih bersifat non-politis. Namun, seiring evolusi di masyarakat, perempuan Indonesia menjadi semakin sadar mengenai pentingnya pendidikan bagi mereka. Dalam babakan baru ini, dia hendak melihat momentum Kebangkitan Nasional yang dialami kaum perempuan lewat sebuah fenomena kesadaran perempuan untuk maju dan meningkatkan pendidikan di antara mereka.

Setiap perjuangan emansipasi tak lepas dari dukungan dan sokongan semangat dari pihak lain. Kartini didukung ayah dan suaminya. Dewi Sartika mendapat sokongan yang luar biasa besar dari suaminya, Achmad Djajadiningrat. Perjuangan mereka akhirnya melalui jalur pendirian institusi dan organisasi, sebagai penyalur aspirasi dan perjuangan gerakan emansipasi perempuan.

Pada tahun 1912, *Poetri Mardika* didirikan di Jakarta. Dari organisasi yang bersifat gerakan dan pengumpulan dana pendidikan, lambat laun muncul kepercayaan diri kaum perempuan untuk menerbitkan warta informasi lewat sebuah media surat kabar, tepatnya pada tahun 1913. Dari media ini, hadir tulisan, ulasan dan kritik sosial yang begitu tajam menyangkut hal-hal sensitif, khususnya menyangkut akar ketertindasan dan ketidakadilan yang dialami kaum perempuan kala itu. Di belakang organisasi ini, kita mengenal Boedi Oetomo, organisasi para cendekiawan, ahli hukum, dan orang-orang pemerintahan. Wahidin Sudirohusodo sebagai pendiri Boedi Utomo menekankan pentingnya bidang pendidikan dan kebudayaan bagi generasi muda-mudi Indonesia saat itu.

Terbitan seperti *Wanito Sworo*, misalnya. Meski menerbitkan rubrik dan kolom sederhana seputar urusan rumah tangga atau cara merawat bayi, namun, Siti Soendari sebagai perintis media ini, sempat menerbitkan artikel yang cukup provokatif berjudul *Rakyat Jawa tidak akan Maju Jika Kaum Perempuannya Dibiarkan Bodoh.* Dalam artikel ini, dia mengkritik praktek poligini atau poligami dan menekankan pentingnya pendidikan dan emansipasi kaum perempuan demi kemajuan dan kepentingan nasional.

Pada fase-fase berikutnya, organisasi perempuan banyak didirikan. *Poetri Boedi Sedjati* di Surabaya, misalnya. Organisasi sayap nasionalis ini berhasil mendirikan beberapa sekolah, seperti *Keradjinan Amai Setia* pada tahun 1914, dengan misi meningkatkan kedudukan perempuan lewat pengajaran dan pelatihan yang lebih baik.

Pada masa ini, tulis De-Stuers, semua organisasi perempuan yang didirikan dan surat

kabar terbitan mereka antara 1913 hingga 1915 masih memuat masalah-masalah sosial. Semuanya bertujuan meningkatkan martabat perempuan melalui pengajaran bidang rumah tangga, jahit-menjahit, dan kursus-kursus tentang cara merawat, mendidik anak, dan lain-lainnya.

De-Stuers menambahkan, organisasi yang berbasis keagamaan juga mulai berdiri. Dua organisasi seperti Muhammadiyah yang didirikan Hadji Ahmad Dahlan pada tahun 1912, dan Sarikat Islam (SI) yang wadah perempuannya bernama Wanudij Utama, belakangan diubah menjadi Sarekat Perempuan Islam Indonesia (SPII). Organisasi kepemudaan juga mengikuti langkah ini. Pada masa itu terbentuk Jong Java (1915), Federasi Pemuda Rakyat Sumatra (1917), Jong Minahasa (1918), Jong Ambon, dan Jong Sulawesi. Ada pula Jong Islamiten yang berbasis keagamaan.

Dalam tulisan selanjutnya, De-Stuers juga melirik dan menyelami motif di balik semangat nasionalisme dan gerakan perempuan lewat media seni dan sastra Indonesia. Dia merujuk apa yang pernah diungkapkan oleh Sutan Takdir Alisjahbana: *"Ia yang ingin mengerti kegembiraan yang melonjak, dan keputusasaan yang bukan kepalang dari gerakan nasional, jangan mengacu kepada statistik dan analisis, tetapi seharusnya mendengarkan komentar dari para seniman."*

Salah satu selaman De-Stuers misalnya, nampak dalam tafsirnya atas sebuah novel berbahasa Belanda karya perempuan Jawa berjudul *Bruiten het Gareel* (Manusia Bebas). Novel karya Nyonya Soewarsih Djojopuspito ini membahas masalah yang lebih luas dari poligami dan perkawinan yang dipaksakan, tanpa bermaksud mengabaikan mereka. Ini merupakan suatu epik dari periode ketika nasionalisme Indonesia, sebagai hasil dari pertimbangan pencegahan yang diambil pemerintah kolonial melawan semua aksi politik terbuka, gagal menemukan jalan keluarnya, kecuali dengan perlawanan pasif yang mengambil bentuk kebijakan non-kooperasi dan pendidikan "liar."

Novel ini menjelaskan bagaimana pendidikan di sekolah-sekolah "liar" adalah manifestasi dari nasionalisme Indonesia. "Liar" menjadi istilah untuk menyebut sekolah yang tanpa subsidi. Sekolah-sekolah "liar ini menyebar seperti jamur untuk memenuhi keinginan kaum muda yang haus pendidikan, yang tidak diarahkan untuk tujuan tertentu (seperti persiapan untuk menjadi pegawai negeri).

Pergerakan Perempuan

De-Stuers juga mengungkap bagaimana pergerakan perempuan periode kolonial, lewat penelusurannya atas beberapa rekaman pelaksanaan Kongres Perempuan Indonesia. Kongres Perempuan Indonesia pertama diselenggarakan di Yogyakarta dari 22-26 Desember 1928. Kongres ini menghasilkan: 1). Pendirian Perikatan Perempuan Indonesia (PPI), yang tidak akan berurusan dengan masalah politik; dan 2). Berniat mengembangkan posisi sosial perempuan dan kehidupan keluarga secara keseluruhan.

Sebagai langkah untuk mewujudkan tujuan tersebut, kongres PPI mengirimkan 3 (tiga)

tuntutan hasil kesepakatan kongres kepada pemerintah Belanda dengan muatan sebagai berikut: 1) Bahwa sejumlah sekolah untuk anak perempuan harus ditingkatkan. 2). Penjelasan resmi mengenai arti *taklik* diberikan kepada calon mempelai perempuan pada saat akad nikah. Dan 3) Peraturan yang menolong para janda dan anak yatim piatu dari pegawai sipil harus dibuat.

Karena itulah, dalam kongres-kongres perempuan selanjutnya, De-Stuers menceritakan bagaimana organisasi-organisasi perempuan yang berdiri, turut menciptakan kesuksesan gerakan nasional. Di dalamnya terdapat peran-peran sosial, pendidikan, pemberantasan buta huruf dan pendirian komisi perempuan. Dalam sebuah pidatonya, Ki Hadjar Dewantoro dalam kongres ketiga PPII menyebutkan fakta-fakta bahwa gerakan feminis di Turki, Cina, Persia, dan India telah memberikan sumbangan besar bagi kesuksesan gerakan nasional di negara-negara tersebut.

Berkenaan dengan Undang-Undang (UU), tulis De-Stuers, sejauh menyangkut hukum pidana, secara umum rakyat Indonesia pada periode kolonial Belanda berada di bawah kekuasaan hukum pidana Eropa. Dalam kasus-kasus sipil, mereka berada di bawah otoritas hukum adat. Namun, dalam hukum perkawinan, orang Muslim Indonesia tunduk kepada yurisprudensi Islam, kapan saja hakim agama Islam tersedia, atau kalau tidak pada pengadilan adat. De-Stuers menambahkan, di wilayah Jawa dan Madura kala itu, hakim-hakim agama ini diatur menjadi *priesterraden* (dewan ulama) yang didirikan pada tahun 1882 oleh pemerintah Belanda.

De-Stuers juga melukiskan bagaimana undang-undang perkawinan pada masa kolonial. Dia mengulas bagaimana penghulu di masjid adalah sekaligus kepala administrasi, diberi hak dan kepercayaan mengatur zakat, wakaf dan dana masjid. Pada saat bersamaan, dia adalah *mufti* dan hakim. Masalah-masalah perkawinan juga berkaitan dengan tugas penghulu; bila diperlukan ia menjadi wali pengantin perempuan. Penghulu yang ditunjuk oleh pemerintah Belanda akan menyimpan catatan perkawinan, pisah ranjang, dan pencabutan pisah ranjang. Seseorang yang menikahkan anak perempuannya menurut hukum tanpa bimbingan dari penghulu dapat dikenakan denda.

Selain undang-undang perkawinan bagi kaum Muslim, pemerintah Belanda mengumumkan beberapa hukum bagi kaum Kristiani Indonesia, yang pertama, bagi Maluku, muncul pada tahun 1861. Seseorang yang ingin menikah diharuskan mendaftar ke petugas yang ditunjuk pemerintah dan membawa dokumen-dokumen berikut: 1). Sertifikat lahir atau pembaptisan, lelaki dibolehkan menikah pada umur 18 dan perempuan usia 15 tahun; 2). Izin tertulis dari ayah, ibu, atau wali kedua pihak; 3). Dalam kasus perkawinan kedua, akte kematian suami atau isteri pertama; 4). Deklarasi yang ditandatangani kedua belah pihak bahwa mereka bertindak atas keinginan mereka sendiri dan tanpa paksaan. Peraturan yang diterapkan kepada orang Kristen di Jawa, Ambon, dan Minahasa membawa pada peraturan 1936, yang mengatur umur perkawinan 18 dan 15 tahun bagi lelaki dan perempuan.

Sementara itu, aspirasi perempuan Indonesia tentang undang-undang perkawinan

adalah bahwa undang-undang tersebut seharusnya dirumuskan dalam kongres. Laporan dari beberapa daerah menyebutkan, bahwa praktik poligami di Jawa hampir tidak terjadi, kecuali di antara kelas yang berada. Alasan-alasan yang dimunculkan adalah kebutuhan seksual lelaki, kemandulan perempuan, dan juga kondisi ekonomi. Di sisi lain, ada juga alasan karena *talak*. Akibat praktik poligami dan pisah ranjang ini, terjadi kekacauan besar. De-Stuers mencatat angka dalam sensus yang dilakukan pada tahun 1930 menunjukkan fakta sebagai berikut: presentasi lelaki menikah sekaligus mempraktekkan poligami: Jawa dan Madura 1.9%, pulau-pulau luar Jawa sebesar 4%, dan di Minangkabau sebesar 8.7%.

Pada tahun 1932, menjadi catatan khusus bagaimana terjadi titik tengkar antara perkumpulan yang berbasis Islam dan sekular. Kelompok Islam menyatakan untuk mendukung poligami. Pada Maret 1932, Kongres Aisiyah menyatakan bahwa mengenai kedudukan perempuan dalam Islam, poligami adalah sah dan dibolehkan. Penolakan terjadi misalnya *Isteri Sedar* menolak segala bentuk poligami. Dalam masa-masa ini terlihat bagaimana status perempuan begitu menjadi wilayah tengkar dan perdebatan yang sangat dinamis. Akhirnya, pada tahun 1935, jalan tengah dicapai. Sebuah komisi hukum perkawinan dibentuk untuk mengadakan penyelidikan tentang kedudukan perempuan dalam masyarakat menurut hukum Islam.

Pada masa pendudukan Jepang (1942-1945), satu-satunya organisasi perempuan yang mendapat status hukum sah adalah *Fujinkai* (perkumpulan perempuan). Organisasi besutan Jepang ini bertujuan untuk memerangi buta huruf, menjalankan dapur umum, dan ikut serta dalam pekerjaan sosial.

Melalui program ini, tulis De-Stuers, kaum perempuan Indonesia yang berasal dari kelas atas dan menengah dapat bergaul lebih dekat dengan kaum perempuan kelas bawah, sekaligus menciptakan ikatan yang sangat kuat di antara mereka. Mereka juga sangat berperan penting dalam Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945. Kaum perempuan mengorganisir diri, membentuk tim perawat dan penghubung, menjalankan dapur umum, dan klinik berjalan. Perkumpulan perempuan yang populer pada masa perjuangan ini adalah PERWANI (Persatuan Wanita Indonesia).

Paska kemerdekaan, Kongres Pertama Perempuan diadakan pada 15-17 Desember 1945, dan di sana Perwani dan perkumpulan perempuan lain melebur menjadi satu dalam wadah organisasi PERWARI (Persatuan Wanita Republik Indonesia). Pada 26 Februari 1946, pertemuan lanjutan meleburkan semua organisasi perempuan menjadi satu organisasi perempuan yang bernama Kowani (Badang Kongres Wanita Indonesia). Fusi lembaga ini terdiri dari Perwari, PPII, Persatuan Wanita Kristen Indonesia dari Protestan, dan seksi perempuan Partai Katolik Indonesia. Melalui ketuanya, Nyonya Kartowijono, Kowani memutuskan bahwa mereka akan membantu Tentara Republik Indonesia (TNI) dengan segala cara untuk melawan Belanda. Mereka akan membentuk dapur umum dan berjuang di garis depan.

Sampai dengan 18 Desember 1949, serangan Belanda masih gencar diarahkan ke

tentara Indonesia. Meski memberi efek buruk terhadap gerakan perempuan, namun mereka tetap punya semangat untuk tetap berjuang dan berkumpul menyatukan visi dalam arena kongres.

Kowani tetap menyelenggarakan kongres di tengah situasi yang sulit itu. Konferensi berlangsung di Yogyakarta dari 26 Agustus-2 September 1949 di bawah kepemimpinan Nyonya Soepeni. Kongres ini dikenal dengan nama Permusjawaratan Wanita Indonesia. Pemberitaan Warta Indonesia (media) saat itu memberi semangat pada para peserta konferensi, dimana kedatangan para delegasi perempuan dari berbagai daerah ini diliput.

De-Stuers menyebut, bukti terbesar dari semangat kaum perempuan ini, dengan keinginan mereka untuk bersatu, adalah bahwa konferensi ini diselenggarakan di negara yang terbagi dua dan sudah hancur, bahkan serba kekurangan dalam pemenuhan kebutuhan yang paling mendasar. Hal penting yang dihasilkan adalah kesetiaan mutlak kepada para pemimpin yang akan berunding dan dukungan mereka kepada republik yang tidak terpisah. Para delegasi perempuan ini dengan visi ke depan juga berhasil merumuskan sebagai berikut:

1. Bidang Hukum

   Konstitusi republik harus menegaskan secara positif kesetaraan secara hukum dan politik bagi seluruh penduduk, lelaki dan perempuan, dan hak setiap penduduk untuk mendapatkan pekerjaan yang layak. Undang-undang perburuhan harus melindungi para pekerja secara umum dan perempuan secara khusus. Peraturan yang berhubungan dengan hukum perkawinan harus dibuat sesuai dengan setiap agama.

2. Bidang Sosial

   Kesehatan masyarakat harus diperhatikan dengan bantuan kantor konsultasi, poliklinik, dan institusi bagi perempuan usia lanjut yang diabaikan keluarganya.

3. Bidang Ekonomi

   Koperasi Masyarakat harus dibentuk.

4. Bidang Pendidikan

   Buta huruf harus diberantas dan memberikan beasiswa kepada anak perempuan.

Demikian pemetaan Cora De-Stuers tentang gerakan perempuan di Indonesia, yang kalau disistematisasi dapat dibagi ke dalam dua fase: *Pertama*, gerakan perempuan yang dibentuk secara terpisah dengan gerakan nasionalis Indonesia. *Kedua*, gerakan perempuan paska kemerdekaan Indonesia, di mana gerakan ini sangat aktif membangun dan memperkuat negara yang baru merdeka.[]

Membaca Perempuan Dalam Sastra

Judul	: Citra Perempuan dalam Sastra Indonesia [*In the Shadow of Change*]		
Penulis	: Tineke Hellwig		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] ……..
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] ……..
Tanggal-Vol	: 2003.		
Kolasi	: 284 Hal		
Penerbit	: Desantara: Depok		
ISBN/ISSN	: 9799646154, 9789799646156		

Apa yang bisa kita bayangkan ketika menilik tokoh satu ini, di mana dia melakukan sebuah penelitian sekaligus pembacaan kembali secara kritis terhadap 25 Novel dan tiga 'cerita panjang' dalam kurun waktu lima dekade antara tahun 1937 hingga 1986 dengan kaca mata dan perspektif perempuan.

Tineke Hellwig berhasil menghasilkan karyanya berjudul *In the Shadow of Change*. Tineke berhasil menjadi pelopor dalam menerapkan kritik sastra feminis sebagai pendekatan untuk membaca satu persatu teks secara sinkronis, kemudian memetakannya secara diakronis untuk menjawab satu permasalahan pokok. Selain buku di atas, beberapa karya yang berhasil ia publikasikan adalah *Citra Kaum Perempuan di Hindia Belanda (2007)* dan *The Indonesia Reader; History, Culture, and Politics (2009)*.

Jika kita melihat basis teoritis kritikus sastra ini, jelas tergambar bahwa tujuan penelitiannya adalah menelisik penggambaran tokoh perempuan dalam sastra Indonesia, dan sejauh mana gambaran tersebut membantu memotret citra umum perempuan dalam masyarakat Indonesia. Titik tolak Tineke adalah hipotesis bahwa norma-norma patriarki telah mendominasi sastra Indonesia. Hal ini berarti bahwa posisi perempuan dibatasi dan ditaklukkan, yang antara lain berakibat pada penggambaran perempuan sebagai sosok yang inferior secara sosial.

Lantas, mengapa Tineke memilih rentang waktu antara tahun 1937 hingga 1987? Pemilihan karya-karya tersebut, ungkap Tineke, sengaja dibatasi pada kurun waktu lima puluh tahun, karena tulisan-tulisan tersebut termasuk dalam *genre* teks yang sama

dan membentuk satu kesatuan yang koheren. Selain itu juga, karena karya tulis tersebut menyediakan materi penting yang memadai berkenaan dengan isu-isu perempuan. Asumsi teoritis yang ingin dipenuhi adalah bahwa dalam kurun waktu lima puluh tahun, perkembangan-perkembangan tertentu dalam citra perempuan dapat dideteksi.

Sampai di sini, kita ingin menyambungkan isu utama yang menjadi fokus bab I tentang perempuan dan identitas negara bangsa. Sejauhmana perempuan ikut berperan dalam membentuk identitas kebangsaan tersebut? Sejauhmana isu perempuan diperbincangkan pada era pembentukan identitas bangsa tersebut? Kerangka itu bisa kita kais satu persatu lewat penelitian dan pembacaan Tinneke Hellwig dalam karyanya *In the Shadow of Change* ini.

Novel Sebelum Perang

Dalam bab II, tulisan Tinneke mengupas bagaimana ideologi yang bersemayam dalam novel-novel periode sebelum perang. Di antara novel yang ia pilih pada periode ini adalah *Layar Terkembang* (LT) karya S. Takdir Alisjahbana (1937), *Merantau ke Deli* (MkD) karya Hamka (1939), dan *Belenggu* (B) karya Armijn Pane (1940). Ketiga pengarang tersebut lahir sekitar tahun 1908 di Sumatera. Takdir dan Armijn di Sumatera Utara dan Hamka berlatar belakang Minangkabau, Sumatera Barat.

Tineke mencatat bahwa gambaran mayoritas kaum laki-laki yang menghasilkan karya sastra di Minangkabau sejak zaman dulu, dan dalam struktur sosial tahun 1920-an, lebih banyak didominasi remaja pria, dibandingkan dengan remaja perempuan. Pasalnya, kaum laki-laki kala itu lebih diberikan akses pendidikan formal supaya bisa menulis dan membaca.

Tineke yang beberapa kali acap mengutip Postel-Coster (1985), memberi batasan terhadap puluhan novel yang diteliti, dan novel *MkD* yang tampaknya menarik perhatian Tineke. Novel ini memberikan kontras yang menarik terhadap dua novel sebelum perang lainnya sebab dia menggambarkan pernikahan poligami yang lebih tradisional.

Lewat novel *MkD*, Hamka menulis sebuah novel emansipasi bagi kaum lelaki Minangkabau dengan cara yang sama seperti yang digunakan oleh banyak pengarang pria lain di masa itu. Keberatan mereka ditujukan kepada struktur keluarga serta sistem adat matrilineal dan matrilokal. Keluarga dan adat mempraktekkan tekanan moral kepada kaum pria, menjebak mereka dalam tanggung jawab dan merampok kebebasan mereka.

Singkatnya, tulis Tineke, *MkD* dapat dibaca sebagai sebuah novel yang mengusulkan pembebasan bagi kaum pria Minangkabau dari kekangan adat yang menjerat. Seorang Minangkabau yang menikahi perempuan dari daerahnya sendiri akan mendapati dirinya terperangkap dalam suatu jaringan hubungan keluarga dan kewajiban-kewajiban. Perempuan Minangkabau merepresentasikan adat dan mau tidak mau, sangat

menuntut. Sebaliknya, perempuan Jawa dijadikan ideal. Dia digambarkan sebagai seseorang yang memiliki jiwa bisnis yang gigih, mandiri dan sangat antusias untuk bekerja, namun pada saat yang sama penurut dan tunduk pada kehendak suaminya. Sebuah tema yang sesekali menyulut benturan antar suku bangsa di Indonesia.

Sementara itu, *Layar Terkembang* (LT) karya Sutan Takdir Alisjahbana yang secara kronologis lahir lebih awal dari *MkD* memberikan perspektif yang berbeda. Menurut Tineke, dibandingkan dengan novel-novel Minangkabau, *LT* terlihat inovatif karena novel ini tidak lagi membahas masyarakat daerah dan keterikatannya pada adat, melainkan menggantikannya dengan masyarakat modern perkotaan.

Dalam *LT,* sang penulis telah memberi pesan yang jelas mengenai posisi perempuan Indonesia modern. Perempuan harus diterima sebagai anggota masyarakat penuh dan setara dengan lelaki, dia harus melangkah keluar dari isolasi rumah dan pekerjaan rumah tangganya. Sang perempuan seyogyanya menikah, namun dalam pernikahan, dia harus menjadi mitra sejajar suaminya. Konsep emansipasi yang dirumuskan pada akhir tahun 1930-an, dan ditujukan terutama untuk para pembaca Indonesia di saat itu juga menganjurkan pilihan individu tersebut.

Para pembaca zaman sekarang dapat dengan lebih jelas melihat masalah-masalah yang berkaitan dengan emansipasi dalam buku ini daripada para pembaca di tahun 1930-an. Saat ini, tanggung jawab ganda perempuan dan sikap kaum pria terhadap pembebasan perempuan dibahas di tingkat politik. Menurut Tineke, hal ini cukup mengesankan bahwa novel ini masih memiliki daya tarik yang luas, setelah lebih dari lima puluh tahun. Dalam ideologi pemerintah Indonesia pada masa Orde Baru, sebagaimana tercermin dalam Panca Darma Wanita, Pembinaan Kesejahteraan Keluarga (PKK), dan organisasi isteri, peran perempuan sebagai seorang isteri dan ibu harus didahulukan, sementara karir profesionalnya berada di urutan kedua.

Kemudian, novel selanjutnya yang menjadi bidikan Tineke adalah *Belenggu* (*B*). Novel ini juga berbeda dari novel-novel sebelumnya. Gagasan tentang cinta dan pernikahan dalam *Belenggu* sama sekali berbeda. Bila kita membaca novel ini dari perspektif feminis tahun 1990-an, kita akan melihat bahwa novel tersebut jauh mendahului zamannya. Bagi Tineke, buku tersebut menampilkan pertanyaan-pertanyaan eksistensial dan menyinggung sisi gelap dari masyarakat yang bersangkutan (cinta segitiga, prostitusi) tanpa melakukan penilaian.

Meski pun banyak yang menyatakan bahwa buku itu sama sekali tidak memberikan solusi atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukannya, Tineke justru berpendapat bahwa novel tersebut sebenarnya menawarkan sebuah solusi, yakni: Setiap individu harus menjalani pilihan hidupnya sendiri. Selama ketiga tokoh tersebut masih saling tergantung satu sama lain, mereka mencoba menemukan keseimbangan yang tepat dan menarik garis batas antara kemandirian masing-masing di satu sisi, dan saling ketergantungan mereka di sisi yang lain, antara ego mereka masing-masing di satu pihak, dan peran mereka sebagai makhluk sosial di pihak lain. Pilihan sadar para tokoh

perempuan untuk mengutamakan otonomi di atas interdependensi adalah unik. Bagi para pembaca perempuan, hal ini dapat memunculkan efek memberdayakan, karena mereka bisa mengidentifikasi diri dengan Tini dan Yah.

Sangat mengherankan bahwa *Belenggu* jarang sekali disebut sebagai contoh novel emansipasi dan pembebasan perempuan dari kekangan adat istiadat dalam hal seksual dan pernikahan yang menindas. Alasan yang mendasar hal itu mungkin karena batasan-batasan dan adat istiadat yang ditentang dalam novel tersebut masih berlaku di Indonesia sampai saat ini.

Novel-Novel Revolusi (1945-1955)

Tineke menuliskan bagaimana latar belakang sejarah dan sekaligus cerita-cerita tentang peran perempuan di masa-masa revolusi antara tahun 1945 hingga 1955. Sebuah rentang waktu yang dicatat sebagai sebuah titik balik dalam sejarah Indonesia. Di sana ada cerita Proklamasi Kemerdekaan Indonesia yang telah membawa Indonesia keluar dari kekangan kolonial penjajah.

Pada periode sejarah revolusi ini, kaum perempuan telah berperan aktif dalam berbagai organisasi seperti *Barisan Poetri, Laskar Wanita Indonesia, Laskar Poetri Indonesia Surakarta, Wanita Pembantu Perjoeangan, Laskar Muslimat,* dan *Laskar Sabil Muslimat*. Selain itu, kaum perempuan juga mengabdikan tenaga mereka untuk membantu para prajurit dengan menyediakan mereka makanan, pakaian, dan obat-obatan.

Tineke merasa sangat penting merekam gerakan perempuan di masa-masa ini. Meski ia sadar bahwa kepentingan-kepentingan perempuan tidak terkemuka secara jelas, dikarenakan tidak ada tokoh yang menonjol dalam perbincangan politik pada masa ini. Namun, kesadaran untuk mengungkap identitas baru sebuah bangsa yang didalamnya muncul peran perempuan di masa revolusi jelas sebuah keniscayaan. Bagaimanapun juga berakhirnya masyarakat kolonial dan berawalnya sebuah bangsa baru menimbulkan berbagai perubahan penting pada penduduk dan warga, khususnya bagi kaum perempuan.

Akhirnya, ketika tidak menemukan sumber otoritatif pada masa ini, Tineke mengalihkan konsentrasi pada novel fiksi sebagai sumber informasi yang cukup berguna mengenai cerita kehidupan sehari-hari, meski tentu saja materi dalam cerita tersebut tidak merepresentasikan kenyataan sejarah, melainkan merepresentasikan gagasan yang terbentuk sebagai respon terhadap kenyataan tersebut.

Tidak banyak dijumpai karya sejarah tentang peran dan posisi perempuan di tahun-tahun keruntuhan dan pembangunan kembali tersebut. Beberapa keterangan, akhirnya Tineke dapatkan dengan memanfaatkan memori para perempuan seperti Roswitha Djajadiningrat (1974). Begitu juga, Sujatin Kartowijno (1976) yang menulis tentang pengalamannya di Wanita Negara Indonesia (WANI) dan Dapur Umum.

Yang tak kalah penting, Tineke melongok lima buah novel dalam upaya membentuk sebuah gambaran yang lebih utuh lagi. Dari novel-novel yang terpilih, empat di antaranya dibuat antara tahun 1945 hingga 1950: *Dokter Haslinda* (*DH*) karya Tivai Marlaut (1950), *Kejatuhan dan Hati* (*KdH*) karya S. Rukiah (1950), *Keluarga Gerilya* (*KG*) karya Pramoedya Ananta Toer (1949), dan *Jalan Tak Ada Ujung* (*Jln*) karya Mochtar Lubis (1952). Hanya novel kelima, *Midah; Si Manis Bergigi Emas* (*Mdh*) karya Pramoedya Ananta Toer (1953) disusun tak lama sesudah masa revolusi. Semua novel tersebut menggunakan Jakarta sebagai setting utamanya. Bahkan, jauh sebelum perang, sebagaimana digambarkan dalam *Layar Terkembang* dan *Belenggu*, ibu kota negara tersebut telah dengan tegas merepresentasikan persatuan Indonesia.

Karena revolusi merupakan elemen sentral dalam novel-novel ini, maka yang namanya perilaku maskulin tampil sebagai perhatian utama: Bersikap tegar, bertempur, dan membunuh. Relevansi hal tersebut dengan konteks studi ini adalah fakta bahwa feminimitas kemudian ditafsirkan sebagai bentuk sekunder, sebagai bentuk negatif dari maskulinitas.

Simaklah sepenggal kisah dari novel-novel tersebut.

"Dokter Haslinda (*DH*) seorang perempuan yang sadar politik dan berpendidikan tinggi ini menurunkan harga dirinya menjadi seorang babu dengan tujuan membantu para pemuda dalam melaksanakan apa yang disebut dengan tugas yang lebih mulia itu. Dengan kedok patriotisme, ia menyangkal kecerdasan dan posisinya sebagai seorang dokter serta menyembunyikan identitasnya yang sejati di balik peran seorang bawahan.

Seorang Haslinda mewujudkan sikap pengabdian ke titik ekstrim dan pada saat yang sama menekan emosi keperempuanannya. Demi kesetiaan pada rakyat dan negara, ia menjaga jarak dari Johan, tunangannya. Dalam pandangannya, pekerjaan seorang babu berada dalam jalur keperawatan yang sama. Persis seperti Tuti (dalam novel *LT*) yang menyongsong masa depan Indonesia di sisi Yusuf. Dalam novel ini, patriotisme dan cinta romantis memiliki tujuan yang sama dengan monopoli politik dan militer oleh kaum pria; penerapan idealitas laki-laki untuk menjaga agar perempuan tetap berada dalam posisi takluk."

Dari novel Haslinda ini, Tineke mengambil garis penegas, bahwa kaum pria menempati posisi sentral dalam revolusi; bertempur dan membunuh lebih diutamakan dan sangat dihargai, sementara perempuan sekadar memainkan peran pendukung. Perempuan bermanfaat hanya bila mereka menempatkan diri mereka di bawah kaum pria, sebagaimana yang dilakukan oleh Haslinda, ketika menjadi dokter dan babu.

Kejatuhan dan Hati yang terbit pada tahun 1950 merupakan satu-satunya novel Rukiah. Susi, sang narator tokoh, menyampaikan kisahnya dengan cara retrospektif, setelah dia menikah dan mempunyai anak. Kita dapat menjumpai sejumlah persamaan antara hidupnya dengan hidup Haslinda. Dia tertarik pada politik dengan mendaftar masuk Palang Merah dan memberikan kontribusi kepada revolusi. Meskipun demikian,

motifnya untuk aktif berpartisipasi dalam revolusi berbeda dengan Haslinda; mereka memiliki hubungan ibu-anak yang sepenuhnya berbeda. Perkembangan pribadi Susi terjadi selama satu periode perubahan yang bergejolak.

Revolusi memberi Susi kesempatan untuk mengembangkan pribadinya. Ia mampu melarikan diri dari otoritas ibunya yang kaku dan berusaha menerapkan aturan perjodohan dan kebiasaan tradisi. Ia juga mampu memperluas lingkup sosialnya dan menemukan seksualitasnya dengan menjadikan Lukman sebagai cintanya. Akan tetapi, kemandirian Susi menghadapkannya pada dilema, apakah ia mesti mengikuti perasaan cintanya ataukah nalarnya?

Sebagai narator, Susi menunjukkan bahwa dirinya diwarnai kelemahan dan dosa. Dengan menoleh ke masa lalu, ia memandang hubungan dengan Lukman bukan sebagai sebuah tindakan 'revolusioner' yang sadar, melainkan sebagai sebuah kekhilafan. Dia tidak punya keberanian atau pun kekuatan untuk membiarkan lingkungannya mengetahui bahwa ia sudah melanggar norma; hamil dengan Lukman tanpa pernikahan.

Akhirnya, Susi menyerah dan menerima nasibnya. Dia tidak menyesali apa yang telah terjadi dan yakin bahwa dirinya tidak melakukan kesalahan. Dia merasa tak berdaya serta kalah di tengah sistem nilai patriarki, di mana perempuan diingatkan tentang peran Hawa yang menyebabkan kejatuhan umat manusia.

Keluarga Gerilya (KG) terbit di tahun 1950, sesaat setelah Pramoedya dibebaskan dari penjara Belanda. Tokoh utamanya adalah Amilah, berusia 41 tahun dan merupakan ibu tujuh anak: Sa'aman (putra tertua) 24 tahun, dan putri tertua Salamah. Sa'aman berada dalam penjara, dituntut hukuman mati karena membunuh Kopral Paijan, suami ibunya. Amilah disibukkan dengan permasalahan bagaimana membebaskan putranya. Dua anak lelaki yang lain, Canimin dan Kartiman, bertempur di garis depan, sementara empat anaknya yang paling kecil ada di rumah. Canimin dan Kartiman keduanya terbunuh. Sa'aman dieksekusi, dan Amilah mati meratapi kuburan anaknya.

Para perempuan, Amilah, Salamah, dan tunangan Sa'aman serta Kartiman, tidak berpartisipasi sendiri dalam perjuangan, namun mereka terlibat dalam revolusi melalui hubungan mereka dengan para pria. Di situ terdapat narator luar, sedangkan fokalisasi dilakukan secara bergantian oleh Amilah, Sa'aman di penjara, Canimin dan Kartiman di garis depan, serta empat anaknya di rumah. Kejadian-kejadian di masa lalu, yang diceritakan dengan fokalisasi tokoh, menjelaskan perilaku Amilah. Amilah pernah berhubungan tanpa nikah dengan Benni yang merenggut keperawanannya hingga melahirkan Sa'aman. Saat suaminya Paijan berselingkuh dengan Letnan Gedergeder, hingga hubungan intimnya menghasilkan Salamah. Itulah sekelumit gambaran dalam novel *KG.*

Cerita *Jalan Tak Ada Ujung* berkisar seputar dua orang laki-laki. Satu orang perempuan, Fatimah, menjadi tokoh sekunder. Konsep maskulinitas di sini disampaikan oleh seorang narator luar yang serba tahu, yang memusatkan perhatian pada Isa, seorang guru, dan Hazil, seorang revolusioner muda. Isa menikahi sepupunya, Fatimah, setelah

sebelumnya menjalani satu hubungan singkat, yang berakhir begitu saja. Sebaliknya, Hazil penuh semangat, riang, dan percaya diri. Dia berada di tengah pertempuran dan menyeret Isa bersamanya dengan antusias. Dia tidak begitu memahami ketakutan-ketakutan Isa dan mengharapkan keberanian yang sama dari temannya itu.

Pernikahan Isa dan Fatimah dibayangi oleh impotensi Isa. Fatimah menanggapi impotensi Isa dengan emosi yang bercampur aduk; kecewa, kesal, marah, sedih dan malu. Suatu saat Hazil muncul, kehadirannya membangkitkan energi seksualnya, dan Hazil juga tertarik pada Fátimah.

Jalan Tak Ada Ujung adalah sebuah novel tentang laki-laki dan maskulinitas, tentang kompetisi dan persaingan dalam hal keberanian dan seksualitas. Tineke menuliskan kebutuhan seksual Fatimah tidak ditolak atau pun dikutuk. Dia menjadi kekasih Hazil karena perkawinannya tidak bisa memuaskannya; tidak ada penilaian yang diberikan atas hal ini. Kaum perempuan tidak lagi harus tetap setia pada satu pasangan, asal mereka tidak menolak ketundukan mereka pada kaum pria. Norma boleh dilanggar sampai taraf tertentu, karena revolusi menciptakan kondisi di mana orang diperbolehkan melakukan apa yang tidak diizinkan dalam keadaan 'normal.' Sementara itu, novel *Midah: Si Manis Bergigi Emas* merefleksikan hubungan antara ide-ide mengenai peran ibu dan pernikahan serta etika seksual yang berlaku di Jakarta paska perang, paska revolusi.

Kesimpulan yang bisa ditarik adalah bahwa dari kelima novel pada masa revolusi ini menampilkan gambaran masa perubahan yang penuh pergolakan. Novel-novel ini mengekspresikan perasaan, pemikiran, dan pengalaman yang dapat diketahui dari konteks novel-novel tersebut. Citra perempuan yang ditemukan dalam novel-novel ini sekilas tampak sangat berbeda dengan novel-novel sebelum perang. Akan tetapi, ideologi gender yang mendasarinya sebenarnya sama; kaum perempuan takluk kepada sistem laki-laki dan tidak dapat melepaskan diri dari sistem tersebut tanpa memperoleh hukuman.

Dua Novel Sejarah Pramoedya

Bagaimana dengan ideologi novel sejarah yang lain? Dalam hal ini Tineke melirik sosok Pramoedya Ananta Toer yang baginya merupakan penulis prosa yang paling terkemuka dalam sastra Indonesia Modern. Dua novel sejarah yang dibahas oleh Tineke adalah *Bumi Manusia* (*BM*) dan *Gadis Pantai* (*GP*). BM terbit satu tahun setelah Pram terbebas dari tahanan politik di akhir tahun 1979. Tujuh tahun setelahnya, Pramoedya meluncurkan *Gadis Pantai*. Penerbitan novel GP ini dalam bentuk buku di tahun 1987 dilarang di Indonesia, namun demikian, buku yang masuk daftar hitam ini bisa diperoleh juga di Malaysia.

GP mengisahkan bagaimana seorang gadis belia menjadi korban feodalisme Jawa. Gadis Pantai diperintah untuk menjadi selir seorang Bendoro Rembang. Di luar kehendaknya, ia dipaksa meninggalkan lingkungan kampung nelayan untuk hidup di rumah bendoro di kota dan menjadi bagian dari lingkungan Priyayi Jawa. Hal

ini menjadi cermin bagaimana seorang gadis tak berdaya melawan kaum pria dan kehendak masyarakat.

Kemudian, Tineke beralih pada novel yang mengambil setting kalangan Priyayi Jawa Indonesia pada masa paska kolonial, yakni dua cerita panjang Umar Kayam *Sri Sumarah* dan *Bawuk* (1975), novel Arswendo Atmowiloto *Canting* (1986), karya Linus Suryadi *Pengakuan Pariyem* (1981), dan karya YB. Mangunwijaya *Burung-burung Manyar* (1981). Semuanya menaruh perhatian besar pada tokoh perempuan.

Kita bisa mengetahui beberapa peristiwa politik yang mengitari cerita dalam karya-karya sastra tersebut. Dalam *Sri Sumarah* dan *Bawuk*, kita dapat melihat bagaimana keterlibatan dalam Partai Komunis Indonesia (PKI) sangat membekas dalam kehidupan tokohnya. Dalam *Canting,* penyebutan Soekarno dalam masalah Irian Barat secara sepintas menunjukkan bahwa novel ini mengambil *setting* awal tahun 1960-an.

Semua cerita ditulis oleh pengarang pria yang berasal dari Jawa Tengah. Judul-judul yang digunakan pun menggunakan salah satu nama tokoh perempuan atau mempunyai asosiasi yang kuat dengan perempuan. Semua cerita memiliki ciri khas berupa adanya pandangan Jawa yang kuat serta nilai dan norma Jawa yang mengontrol berbagai peristiwa dan tokoh. Masyarakat Jawa sangat menganut stratifikasi sosial. *Wong Cilik*, penduduk desa, dan para buruh pekerja, dibedakan dengan kaum priyayi yang awalnya terdiri dari kaum ningrat, namun kemudian juga mencakup kelas atas intelektual.

Perkembangan Pengarang Perempuan di Tahun 1970-an

Sekitar tahun 1970, perekonomian Indonesia, yang mencapai titik rendah pada tahun-tahun sebelumnya, mulai membaik. Di bawah Orde Baru, pemerintah Soeharto mulai menekankan pertumbuhan ekonomi yang diarahkan menuju kapitalisme dan konsumerisme di akhir tahun 1960-an. Tineke melihat pada era ini, mulai berkembang kantor-kantor penerbitan dan media massa, majalah mingguan atau bulanan yang di antaranya ditujukan bagi pembaca perempuan. Terbitnya beberapa media di tahun 1970-an, seperti *Femina*, *Sarinah*, *Kartini*, *Gadis*, dan *Ayah Bunda* menjadi perkembangan positif bagi perempuan.

Setelah 1970, perempuan tidak hanya mulai menulis, melainkan jumlah karya masing-masing penulis perempuan semakin meningkat. Tineke melihat dari 800 terbitan dan cetakan ulang pertama dicatat olehnya di tahun 1990, hampir 40% (310 buah) adalah hasil karya perempuan. Di antara buku-buku yang laris, dengan cetakan sebanyak 5000 eksemplar atau lebih, sebanyak 47% (243) ditulis oleh perempuan. Sementara dari buku-buku *bestsellers,* jumlah cetakan 10.000 eksemplar atau lebih, sekitar 56% di antaranya adalah karya penulis perempuan. Angka-angka ini, menurut Tineke menunjukkan bahwa kaum perempuan berperan besar dalam produksi karya sastra Indonesia.

Tahun 1973 menandai awal periode ketika perempuan telah berperan aktif dalam

penulisan fiksi. Dua novel populer, *Pada Sebuah Kapal* karya NH. Dini dan *Karmila* Karya Marga T, terbit pada masa ini. Setelah itu, jumlah penulis perempuan semakin bertambah, dan karena mereka berbicara tentang masalah-masalah perempuan dalam karya mereka. Karya-karya tersebut menarik, khususnya bagi para pembaca perempuan. Perempuan semakin terlihat jelas, baik sebagai pembaca, sebagai tokoh cerita dan sebagai pengarang.

Para pengarang perempuan Indonesia menulis dengan topik mengenai kaum perempuan. Cinta, keperawanan, pernikahan, keluarga, dan posisi janda muda merupakan tema yang berulang kali muncul. Dalam beberapa tahun terakhir, konflik internal yang berkaitan dengan emansipasi perempuan dan konsep diri yang berubah telah muncul.

Di sisi lain, dalam pengamatan Tineke, Orde Baru sangat mendukung organisasi-organisasi isteri, dan dengan demikian menyokong *ibuisme*; sebuah ideologi yang mendukung segala tindakan, selama tindakan itu dilakukan seperti seorang ibu yang mengurus keluarganya, kelas, perusahaan, atau negara, tanpa meminta imbalan kekuasaan atau pangkat. Salah satu bagian dari kebijakan pemerintah adalah Pembinaan Kesejahteraan Keluarga (PKK) yang dirumuskan pada tahun 1973 dan disusul setahun kemudian dengan Panca Darma Wanita, Lima Tugas Perempuan. Keduanya menetapkan bahwa perempuan harus berlaku sebagai: 1) Isteri pendamping suami. 2) Ibu pengelola rumah tangga. 3) Ibu penerus keturunan. 4) Ibu pendidik anak. Dan 5) Warga negara Indonesia.

Sampai di sini, paling tidak, garis penegas yang bisa kita ambil dari penelitian Tineke atas sastra Indonesia adalah bahwa dari dua puluh delapan teks yang diteliti menunjukkan kuatnya ideologi patriarki. Seksualitas dan identitas perempuan nampak dibentuk berdasarkan standar yang berorientasi pada laki-laki, dan perempuan yang keluar dari norma-norma tersebut, pastilah akan didera hukuman dan penderitaan. 11 dari 28 teks yang diteliti Tineke ditulis oleh perempuan.

Tineke mendapatkan bahwa novel dan cerita yang ditulis perempuan tidak berbeda polanya. Malahan, lebih banyak penulis laki-laki yang menggambarkan tokoh perempuan secara *"lebih positif dan lebih memberdayakan."* Ada satu pengecualian, yakni gambaran solidaritas antar perempuan yang muncul dalam novel-novel NH. Dini. Selebihnya, Tineke menyimpulkan bahwa ke-28 karya sastra yang ditulis selama 5 dekade itu menunjukkan tidak adanya perubahan dari konsep gender yang mendudukkan perempuan sebagai warga kelas dua.[]

Pengalaman Kekerasan Perempuan Indonesia

Judul	: Kita Bersikap: Empat Dasawarsa Kekerasan terhadap Perempuan dalam Perjalanan Bangsa		
Penulis	: Kamala Candrakirana, dkk.		
Kategori	: [**X**] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[**X**] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[**X**] Wawancara	[ ] ……
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[**X**] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] ……

Tanggal-Vol	: 2009
Kolasi	: 235 p. : ill. ; 21 x 25 cm.
Penerbit	: Komnas Perempuan, Jakarta
ISBN/ISSN	: 9789792675412

Sejarah perempuan di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari sejarah kekerasan, tidak saja kekerasan dalam ranah domestik, tapi juga dalam ranah publik, baik yang bersifat fisik maupun psikis. Kenyataan ini terjadi karena persoalan yang sangat pelik. Di samping persoalan budaya patriarkhi yang begitu kuat, perlindungan negara terhadap perempuan juga masih sangat lemah. Meski sejarah kekerasan perempuan sudah berlangsung cukup lama, tapi menjadikan isu sebagai kesadaran publik yang mampu mendorong gerakan untuk menghapuskannya, dapat dikatakan sebagai fenomena modern.

Dalam wacana sejarah nasional Indonesia, pengalaman kekerasan terhadap perempuan jarang mengemuka. Bahkan, dalam sekian rekam jejak pergerakan, ulasan tentang pengalaman perempuan sebagai korban kekerasan sulit ditemukan. Kalaupun ada upaya pengungkapan misalnya, dalam upaya pemutakhiran buku standar *Sejarah Nasional Indonesia (2008)* yang memotret kisah perempuan budak seksual, *Jugun Ianfu,* pada masa pendudukan Jepang antara tahun 1942 hingga 1945, kekerasan terhadap perempuan dianggap sebagai kekecualian sejarah. Ada kecenderungan melihat kekerasan terhadap perempuan, terutama yang bersifat seksual, sebagai kecelakaan atau *side-effect* dari peristiwa yang lebih besar, perjuangan misalnya. Bahkan, bisa jadi kekerasan seksual itu dianggap sebagai aib yang tidak patut diperbincangkan secara terbuka.

Pengabaian atas tindakan kekerasan yang dialami kaum perempuan dalam sejarah bangsa ini menjadi penghalang dalam memahami latarbelakang dan dampak tragedi

yang mengguncang rasa kemanusiaan secara utuh. Perkosaan massal yang terungkap paska tragedi 13 dan 14 Mei tahun 1998 di Jakarta serta kesaksian terbuka para perempuan korban operasi militer (DOM) di Aceh, membuat kesadaran kita sebagai bangsa berbudaya menjadi remuk redam. Kita bertanya-tanya: Apakah pengalaman para korban itu fakta atau sekedar imajinasi? Mengapa bangsa kita menjadi sedemikian biadab? Jikalau demikian, apakah perbedaaan bangsa kita dengan para penjajah yang selalu diindoktrinasikan kepada kita sebagai bangsa yang kejam? Kemana nilai-nilai luhur Pancasila dan Undang Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945?

Di Indonesia, kekerasan terhadap perempuan mempunyai sejarah yang cukup panjang. Namun demikian, upaya untuk mendorong isu ini menjadi wacana publik *(public discourse)* bukan sebuah pekerjaan mudah. Hal ini sebab beberapa kemungkinan: 1) Isu kekerasan terhadap perempuan merupakan isu yang sangat sensitif, cenderung ditutup-tutupi, karena berbagai alasan dan kepentingan, termasuk dari pihak korbannya. 2) Mitos-mitos yang terkait dengan kekerasan terhadap perempuan masih sangat kuat diyakini oleh masyarakat, termasuk oleh korbannya. Mitos yang paling kuat tentu berkaitan dengan agama dan adat. Dalam fiqih Islam klasik misalnya, laki-laki diperbolehkan memukul isteri dengan dalih untuk mendidik. 3) Lembaga-lembaga pendampingan dan advokasi korban kekerasan masih sangat terbatas, terlebih bagi perempuan yang tinggal di daerah terpencil dan sulit mendapat akses informasi. 4) Masih belum memadainya jumlah lembaga-lembaga yang secara khusus menangani isu kekerasan terhadap perempuan, sehingga kasus-kasus yang muncul seringkali luput dari pengamatan dan pencatatan. Di samping itu, kapasitas lembaga-lembaga yang bergerak pada isu ini sangat tidak merata. 5) Para pendamping memiliki sudut pandang dan variasi pemahaman mengenai batasan kekerasan dengan lokus perhatian yang cukup beragam. Hal ini berimplikasi pada bentuk dan kelengkapan data.

Tatkala kita dihadapkan pada kisah-kisah perempuan korban dari Papua, Timor Timur, atau peristiwa PKI tahun 1965, seraya menoleh pada ulasan yang memadai tentang: Apakah sebenarnya yang terjadi saat itu? Siapakah yang bertanggung jawab?, maka kita akan semakin sadar bahwa kekerasan terhadap perempuan adalah musibah yang tak terelakkan. Tanpa penjelasan yang memadai, tragedi demi tragedi muncul tanpa kendali, dan kita hanya bisa berdoa semoga tidak ada korban berikutnya, sambil berucap: *"Ini merupakan pelajaran yang sangat berharga"* dan cukup sampai di sini.

Buku ini memberi peluang kita untuk lebih mengakrabi jeritan pilu korban yang selama ini terbungkam, bukan sekedar sebagai *side-effect,* tetapi memang konstruksi gender selama ini yang keliru. Dengan demikian, buku ini memeriksa kesahihan acuan-acuan hidup berbangsa dan bernegara di tengah jerit pilu kaum perempuan sebagai korban kekerasan.

Buku terbitan Komnas Perempuan berjudul *Kita Bersikap* ini memuat laporan tentang kekerasan terhadap perempuan di Indonesia selama empat dasawarsa. Sebelumnya, tahun 2002, lembaga ini pernah menghadirkan laporan dengan materi dan muatan yang sama berjudul *Peta Kekerasan; Pengalaman Perempuan Indonesia.* Proses dokumentasi

laporan awal tersebut melibatkan beberapa jaringan dan aktifis perempuan di berbagai daerah. Dengan demikian, kedua buku ini bisa dilihat sebagai dokumen yang saling berkelindan dan melengkapi satu sama lain.

Melalui buku ini, kita bisa mempertimbangkan akar-akar kekerasan yang menimpa kaum perempuan dalam konteks sejarah perempuan pada era gerakan nasional awal abad ke-20. Karena itu, buku ini bertitik tolak dari pengalaman perempuan sebagai korban kekerasan. Suguhan buku ini diawali dengan serangkaian wawancara *(interview)* dengan para korban. Tahapan ini dilakukan untuk menggali harapan yang mereka miliki dan tantangan yang mereka hadapi, serta untuk membangun pemahaman bersama *(common sense)* pada tahap pemulihan dalam perspektif gender.

Komnas Perempuan juga melakukan konsultasi dengan sejumlah instansi pemerintah untuk menguak informasi menyangkut program-program pemulihan korban secara utuh. Dialog juga melibatkan beberapa tokoh nasional dan internasional untuk membangun kerangka analisis yang tepat dan tajam, serta dalam rangka jejaring perjuangan level nasional dengan perjuangan level internasional, mencakup kelompok-kelompok pembela hak asasi manusia, seniman dan para aktifis kebudayaan.

Secara umum, buku ini memuat lima bab. Bab pertama mengulas cita-cita awal kaum perempuan memperjuangkan kemerdekaan Indonesia yang berdaulat. Bab kedua memaparkan perjalanan perempuan dalam konteks pergerakan bangsa. Di sini, kita bisa menyimak bagaimana perempuan terlibat dalam merumuskan kemerdekaan dan kedaulatan bangsanya., meskipun dalam perkembangannya menghadapi perpecahan dalam hal prinsip gerakan.

Bab ketiga menjelaskan mengenai posisi perempuan dalam ideologi "*developmentalism*" pemerintah Orde Baru. Pada periode ini, banyak perempuan mengalami peminggiran, pembakuan peran, penyeragaman identitas, pengabaian dan bahkan eksploitasi secara sistematis melalui kebijakan negara, atas nama pembangunan. Semua ini berlangsung di bawah paradigma Orde Baru tentang kemajuan, pertumbuhan ekonomi, stabilitas politik dan keamanan dengan mengendalikan dan menundukkan warga dengan seluruh keragaman yang dimiliki. Pada masa ini, perempuan mengalami diskriminasi yang berlapis-lapis. Bibit-bibit potensi konflik mulai tertanam dan budaya kekerasan berkembang sedemikian rupa. Meskipun perempuan seolah-olah dihormati, tetapi sebenarnya sedang terjadi proses pengerdilan peran perempuan.

Bab keempat mengulas pengalaman Komnas Perempuan dalam menyikapi kekerasan terhadap perempuan di tengah berbagai konflik yang berlangsung di Indonesia. Di sini, terekam jelas bagaimana pembungkaman terhadap perempuan sebagai korban dan kompleksitas jeratan impunitas untuk kasus-kasus kekerasan terhadap perempuan. Berbagai kasus kekerasan terhadap perempuan yang diuraikan dalam bagian ini, meliputi Tragedi Mei 1998 di Jakarta, Timor Timur, Aceh, Papua, Ruteng Nusa Tenggara Timur (NTT), Maluku, Poso, Gestapu 1965, dan Tragedi paska 10 tahun reformasi.

Bab kelima mengajak pembaca melakukan refleksi atas *lesson-learned.* Komnas Perempuan dalam berinteraksi dengan korban dan menyikapi berbagai bentuk kekerasan terhadap perempuan. Pada bagian ini, Komnas Perempuan juga menyuguhkan gagasan-gagasan awal tentang bagaimana format penanganan kekerasan terhadap perempuan di masa-masa yang akan datang.

Spektrum dan Akar Kekerasan terhadap Perempuan

Dalam Deklarasi Penghapusan semua bentuk kekerasan terhadap Perempuan *(CEDAW)* dinyatakan, bahwa kekerasan terhadap perempuan adalah setiap perbuatan berdasarkan jenis kelamin yang berdampak atau mungkin berakibat kesengsaraan atau penderitaan perempuan, baik secara fisik, seksual ataupun psikologis, termasuk ancaman tertentu, pemaksaan atau perampasan kemerdekaan secara sewenang-wenang, baik yang terjadi di depan umum maupun dalam kehidupan pribadi. Bentuk-bentuk kekerasan tersebut hadir dalam berbagai dimensi sosial kehidupan kaum perempuan.

Bentuk-bentuk kekerasan terhadap perempuan yang teridentifikasi dapat dikategorikan dalam beberapa pola:

- **Kekerasan fisik**

  Dalam konteks relasi personal, bentuk-bentuk kekerasan fisik yang kerap dialami kaum perempuan meliputi tamparan, pemukulan, penjambakan, dorongan secara kasar, diinjak-injak, penendangan, pencekikan, lemparan benda keras, penyiksaan menggunakan benda tajam dan pembakaran.

  Dalam konteks relasi kerja dan relasi kemasyarakatan, kekerasan fisik yang sering dialami kaum perempuan mencakup penyekapan terhadap calon-calon pekerja di tempat penampungan dan pengrusakan alat kelamin yang sering dilakukan atas nama agama dan adat.

  Dalam situasi konflik bersenjata, perempuan mengalami bentuk kekerasan yang kurang lebih sama dengan lelaki yakni penembakan, pembunuhan, penganiayaan, penculikan dan sebagainya. Namun, bagi perempuan sangat mungkin terjadi ancaman kekerasan lain terutama kekerasan seksual.

- **Penyiksaan Mental**

  Bentuk-bentuk penyiksaan psikologis yang dialami perempuan mencakup makian dan penghinaan yang berkelanjutan untuk mengecilkan harga diri korban, bentakan dan ancaman untuk memunculkan rasa takut serta larangan keluar rumah dan bentuk-bentuk pembatasan lainnya.

  Mayoritas bentuk-bentuk penyiksaan terjadi dalam konteks relasi personal, walaupun tekanan psikologis juga digunakan terhadap tahanan dan atau narapidana politik (Tapol/Napol) dan pihak-pihak lain yang diperlakukan sebagai musuh politik termasuk kaum perempuan.

- **Deprivasi Ekonomi**

  Bentuk pembiaran ini biasanya dialami perempuan yang berstatus sebagai ibu rumah tangga yang tidak mempunyai pekerjaan yang menghasilkan uang. Mereka tidak diberi nafkah secara rutin untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari. Selain itu, ada perempuan yang dipaksa atau dilarang bekerja dalam situasi yang bertentangan dengan keinginan perempuan korban.

- **Diskriminasi**

  Kaum perempuan kerapkali menjadi korban tindakan diskriminatif, baik dalam keluarga maupun lingkungan kerja. Dalam konteks keluarga, perempuan tidak diberi hak warisan, dibatasi peluang bersekolah, dilarang bekerja di luar rumah, atau dipaksa kawin muda. Dalam konteks dunia kerja, pekerja perempuan seringkali diperlakukan secara berbeda dibanding pekerja laki-laki, seperti soal gaji, akses pada tunjangan, kesempatan untuk mendapat promosi, dan lain sebagainya. Terlebih pengalaman buruh migran perempuan. Mereka sering mengalami pemenjaraan tanpa pendampingan yang memadai.

- **Serangan Seksual**

  Hal ini menyangkut berbagai tindakan yang tidak diinginkan dan mempunyai makna seksual atau sering disebut pelecehan seksual *(sexual harassment)* maupun berbagai bentuk pemaksaan hubungan seksual, pemerkosaan. Tindak perkosaan tidak hanya terbatas pada pemaksaan masuknya kelamin laki-laki ke kelamin perempuan, tetapi juga penggunaan benda-benda asing yang menimbulkan kesakitan pada kelamin. Dalam situasi konflik dan represi politik, tahanan perempuan kerap menjadi korban penyiksaan yang secara sengaja ditujukan pada organ-organ reproduksi dari tubuh korban.

- **Perbudakan Seksual**

  Perbudakan seksual merupakan salah satu bentuk serangan seksual yang bersifat sistematis dan biasanya muncul dalam situasi konflik bersenjata *(armed conflict)*. Di Indonesia, kasus perbudakan seksual muncul pada masa penjajahan Jepang. Pada masa itu, para korban diculik dari komunitasnya untuk melayani hasrat seksual tentara Jepang. Mereka tidak bisa menolak karena statusnya sebagai tahanan. Korban ini disebut *Jugun Ianfu.*

- **Intimidasi Berbasis Gender**

  Di beberapa wilayah operasi militer dan daerah yang mengalami konflik bersenjata *(armed conflict zones)*, muncul beberapa kasus dimana perempuan menjadi sasaran khusus berbagai tindak ancaman, intimidasi dan bahkan serangan fisik, karena dianggap melanggar ketentuan-ketentuan sosial tertentu, seperti cara berpakaian atau perilaku seksual yang tidak diterima oleh pihak-pihak tertentu dalam masyarakat.

- **Perdagangan Perempuan**

  Perempuan Indonesia, baik dewasa maupun anak-anak di bawah umur, banyak

yang menjadi korban perdagangan manusia *(human trafficking)*, apalagi dalam situasi krisis ekonomi yang berkepanjangan. Bentuk-bentuk perdagangan manusia yang mengancam perempuan meliputi pelacuran paksa, dipekerjakan paksa sebagai pengemis, pengedar narkoba, pekerja rumah tangga, dan kawin kontrak transnasional.

Bentuk-bentuk kekerasan tersebut bisa terjadi secara berlapis, sehingga tak sedikit perempuan dalam satu waktu menjadi korban dalam berbagai bentuk kekerasan. Kekerasan fisik dalam bentuk hubungan personal, biasanya terjadi setelah suatu proses penyiksaan psikologis yang berkepanjangan. Buruh perempuan bisa jadi menjadi korban diskriminasi kerja, sekaligus menjadi korban kekerasan seksual, dan seterusnya.

Hal penting yang perlu dipahami, kekerasan terhadap perempuan adalah pelanggaran hak asasi manusia, yaitu hak perempuan untuk menjalani hidupnya secara bermartabat. Secara konseptual, kekerasan terhadap perempuan dalam berbagai bentuknya merupakan indikasi adanya penyalahgunaan kekuasaan, ketidaksetaraan dan dominasi. Kekerasan adalah penyalahgunaan kekuasaan ketika kekuasaan yang dimiliki seseorang dipakai untuk memaksa atau membohongi orang lain dan berdampak pada pelanggaran integritas dan kepercayaan orang yang menjadi korban penyalahgunaan kekuasaan. Hal tersebut dimungkinkan terjadi karena adanya ketidaksetaraan status antar individu, antar kelompok atau antar negara. Dengan demikian, kekerasan terhadap perempuan merupakan manifestasi dari ketidakseimbangan kekuasaan dari laki-laki tehadap perempuan yang mengarah pada dominasi dan diskriminasi yang mencegah perempuan mengembangkan dirinya secara penuh.

Saparinah Sadli (2002) menyatakan, asumsi lain yang mendukung subordinasi perempuan adalah tentang tempat perempuan dalam kehidupan bersama. Tempat perempuan yang cukup diterima luas adalah di dalam rumah atau ruang privat dan dia menjadi penanggung jawab utama terhadap pengasuhan anak *(nurtuner)*. Masalahnya bukan terletak pada pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan, tetapi berkaitan dengan konsekuensi negatifnya. Sesuai posisi subordinatifnya, perempuan dan pekerjaannya dianggap inferior terhadap pekerjaan dan kedudukan laki-laki. Kondisi inferioritas perempuan yang cukup terpatri di masyarakat pada umumnya diperkuat dengan pernyataan ahli psikologi, seperti Sigmund Freud dan Aristoteles yang menyatakan perempuan merupakan manusia yang tidak sempurna dan memiliki kelainan.

Hal lain yang juga turut menyudutkan perempuan adalah sinyelemen bahwa perempuan adalah mahluk "penggoda." Stigma ini berdampak sedemikian luas, termasuk dalam perumusan hukum dan penegakannya. Akibatnya, kalau terjadi kekerasan terhadap perempuan, maka tuduhan utama selalu dialamatkan pada perempuan sendiri. Ungkapan seperti "perempuanlah yang mengundang" menggambarkan kecenderungan untuk menyalahkan korban. Fakta ini menegaskan kontrol dan dominasi laki-laki terhadap kaum perempuan.

Dengan demikian, akar berbagai kasus kekerasan atas perempuan bersumber pada pola relasi kuasa yang timpang antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki dikonstruksikan sebagai *subyek-otonom* yang melihat perempuan sebagai *obyek-pelengkap*, tidak penting dan dapat diperlakukan secara semena-mena. Relasi kuasa yang timpang tersebut bisa berlangsung di dalam rumah, tempat kerja maupun di tengah-tengah masyarakat secara umum. Kaum perempuan menerima kenyataan tersebut sebagai gejala biasa, dan begitu juga, kaum laki-laki menerima itu sebagai kebenaran. Belum banyak laki-laki dan perempuan yang menyadari gejala ini sebagai wujud diskriminasi terhadap perempuan, dan memahami konsekuensi dari tindakan diskriminasi tersebut, yakni banyaknya kekerasan yang dialami perempuan.

Hal tersebut menyebabkan kampanye penghapusan kekerasan terhadap perempuan masih menghadapi berbagai kendala. Mempromosikan dan menegakkan hak asasi perempuan di Indonesia, termasuk hak untuk bebas dari kekerasan, tidak bisa dilepaskan dari perkembangan proses demokratisasi negara yang mengintegrasikan kesetaraan dan keadilan gender. Upaya penghapusan kekerasan terhadap perempuan bukan hanya tanggung jawab perempuan atau sejumlah laki-laki yang peduli keadilan dan kesetaraan gender, tetapi tanggung jawab negara dan segenap bangsa Indonesia.

Memberi Makna Sejarah

Salah satu hal penting yang ingin ditawarkan buku ini adalah bagaimana memberi makna dan belajar dari empat dasawarsa sejarah kekerasan terhadap perempuan. Tentu saja, kekerasan terhadap perempuan tidak akan hilang sama sekali, tetapi paling tidak ada upaya untuk terus menekan angka kekerasan. Kegagalan kita memberi makna pada sejarah akan menjadikan bangsa ini terus menerus terjatuh pada lubang yang sama.

Dengan menyimak pengalaman kekerasan perempuan dalam rentang sepanjang sejarah Indonesia dapat dipahami bahwa kekerasan terhadap perempuan bukan sebuah pengecualian, melainkan sesuatu yang muncul secara berulang dari satu konteks ke konteks lain melalui pola-pola yang serupa. Perempuan korban kekerasan bukan hanya korban dari tindakan seseorang atau beberapa orang pelaku, tetapi juga korban dari sebuah sistem kuasa yang penuh ketidakadilan yang telah menjerat semua, laki-laki dan perempuan. Konstruksi sosial tentang peran gender memberi beban tidak sebanding bagi laki-laki dan meminggirkan perempuan atas nama *kodrat*-nya. Sistem kuasa ini berdiri di tengah-tengah kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, dan berbangsa. Masing-masing ranah ini memiliki dinamika relasi kuasanya sendiri yang penuh dengan ketidakadilan gender.

Di masa Orde Baru, banyak perempuan mengalami diskriminasi dan kekerasan yang berlapis-lapis, karena selain sebagai kompetitor dalam dunia yang dikuasai laki-laki, mereka juga harus menghadapi sistem ekonomi yang lebih mengunggulkan kepentingan modal kuat dan bahkan memarginalkan kelompok miskin. Sistem politik yang menutup ruang demokrasi melalui dominasi kultur-militerisme. Serta sistem

pengelolaan kehidupan berbangsa yang mementingkan penyeragaman identitas dari pada kemajemukan dan kemandirian masyarakat. Pengalaman pahit perempuan di masa Orde Baru menunjukkan bahwa perempuan adalah kelompok rentan *(vulnerable group)* dalam berbagai dimensi kehidupannya. Di bidang ekonomi misalnya, perempuan juga mengalami bentuk pemiskinan dan bahkan ada kesan ketergantungan ekonomi perempuan adalah dampak langsung dari konstruk sosial masyarakat yang menempatkan kaum laki-laki sebagai pencari nafkah utama. Hal ini membuat perempuan sulit menghindarkan diri dari tindakan kekerasan.

Di sisi lain, pengalaman perempuan di era Orde Baru juga menunjukkan bagaimana karakter militeristik, baik di level masyarakat maupun negara, berkontribusi besar terhadap penggunaan kekerasan sebagai sarana penyelesaian masalah untuk menundukkan perempuan dalam rumah tangga. Ketika konflik bersenjata pecah, perempuan selalu menjadi target tersendiri dalam serangan-serangan yang dilancarkan pihak-pihak yang bertikai. Dalam konflik di Aceh, Poso, Timor Timur, dan peristiwa 1965 misalnya, kaum perempuan, seperti juga laki-laki, menjadi korban berbagai bentuk kekerasan meliputi pembunuhan, penembakan, penganiayaan, intimidasi, penyanderaan, dan lain sebagainya. Di samping itu, perempuan juga mengalami bentuk kekerasan yang cukup tragis lain seperti perkosaan, penyiksaan seksual, perbudakan seksual, dan prostitusi paksa.

Hal yang terakhir ini menjadi problem tersendiri. Kebanyakan masyarakat memandang perempuan yang telah diperkosa sebagai perempuan yang rusak dan ternoda. Perempuan yang telah diperkosa tidak pantas disandingkan dengan perempuan berbudi luhur. Perempuan yang tidak memenuhi persyaratan tersebut harus menanggung aib yang dianggap mencoreng nama baik keluarga dan komunitasnya.

Dengan demikian, penanganan kekerasan terhadap perempuan harus tuntas. Dalam pengertian bahwa kita tidak berhenti pada upaya mendorong pertanggungjawaban pelaku dan mendukung pemulihan hak-hak korban, tetapi juga untuk memastikan agar pola-pola kekerasan tidak lagi berulang di masa depan. Caranya adalah dengan mengatasi akar-akar kekerasan, yaitu segala bentuk diskriminasi yang tertanam dalam masyarakat. Hal ini terkait juga dengan penegakan nilai-nilai keadilan, kesetaraan dan kemanusiaan dalam seluruh aspek kehidupan. Hanya jika nilai-nilai ini berlaku sama dalam ranah individual maupun ranah publik, baru ada kemungkinan agenda penghapusan segala bentuk kekerasan terhadap perempuan bisa tercapai. Penegasan negara, melalui Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (PKDRT), bahwa pemukulan isteri oleh suami adalah adalah tindakan kriminal, dan intepretasi Komite Anti Penyiksaan di PBB bahwa kekerasan dalam rumah tangga adalah salah satu bentuk penyiksaan merupakan wujud dari penegakan HAM di ranah domestik yang sangat penting.

Bagaimana perempuan Indonesia membayangkan perannya dalam cita-cita kehidupan bangsa yang adil, sejahtera dan damai bagi semua? Dahulu, ketika Indonesia baru lahir, para pemimpin perempuan membayangkan perannya sebagai ibu bagi bangsanya. Saat

ini, setelah melewati trauma-trauma kekerasan yang terjadi, sejak munculnya Orde Baru tahun 1966 hingga tahun 1998, perempuan Indonesia semakin sadar, betapa pentingnya menegaskan bahwa peran perempuan tidak sebatas sebagai ibu, apalagi sebagai isteri semata. Pada kenyataannya, perempuan Indonesia abad 21 adalah juga pemberi nafkah utama bagi keluarganya, bahkan tidak jarang sebagai kepala keluarga tunggal bagi anak-anaknya. Untuk memenuhi peran ini, mereka bekerja sekaligus menjadi ibu rumah tangga.

Jika peran semata sebagai "Ibu Bangsa" *(mother of nation)* sudah tidak tepat untuk bangsa Indonesia, apa istilah yang bisa mencerminkan keragaman dan kedaulatan perempuan di tengah dinamika bangsa saat ini? Buku ini memberi jawaban melalui konsep "kewargaan" *(citizenship)* yang dipandang sebagai konsep pembebasan dari pembedaan-pembedaan kaku dan mengekang antara ruang privat dan publik, atau antara negara dan non-negara. Konsep "kewarga-negaraan" pertama-tama menempatkan orang sebagai anggota yang berdiri sama tegak dalam suatu komunitas bersama dan menjadi bagian dari komunitas ini secara sukarela. Setiap anggota komunitas adalah sosok yang berdaulat, mempunyai keunikannya masing-masing, tapi sama-sama mengakui dan menyandang tanggung jawab untuk memelihara keberlanjutan dan kegunaan dari kebersamaan ini. Akhirnya, perempuan harus diakui sebagai warga negara yang mempunyai kesetaraan dengan warga negara yang lain.[]

Ideologi Gender di Indonesia

Judul	: Perempuan dan Negara dalam Era Indonesia Modern		
Judul Asli	: *Woman and the State in Modern Indonesia*		
Penulis	: Susan Blackburn		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	[ ] Social Movement
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] ……..
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] ……..

Tahun-Vol	: 2009
Kolasi	: xxiv + 479
Penerbit	: Kalyanamitra, Jakarta
ISBN/ISSN	: 978-979-17251-2-5

Susan Blackburn lahir di Adelaide Australia, pada 26 Pebruari 1947. Dia beroleh gelar Sarjana Muda (BA) dari Universitas Adelaide dan gelar Doktor (Ph.D) dari Universitas Monash, Australia. Tesis kesarjaannya mengupas tentang nasionalisme di Indonesia. Sejak beroleh Doktor, Susan mengajar di berbagai perguruan tinggi dunia, semisal Universitas Teknologi Victoria (Meulbourne), Universitas Griffith (Brisbane), dan Universitas Monash sendiri. Bidang keilmuan yang digelutinya cukup beragam meliputi *Pembangunan dan Politik*, *Gender dan Politik di Asia*, *Politik Asia Tenggara*, *Bantuan Asing*, dan *Organisasi Non-Politik*. Karya lain yang telah dipublikasikan berjudul *Practical Visionaries; A Study of Community Aid Abroad (1993)*, di samping beberapa karya suntingnanya, antara lain *Indonesian Islam in A New Era; How Woman Negotiate their Muslim Identities (2007)*, *The First Indonesian Women's Congress of 1928 (2007)*, *Love, Sex, and Power (2001)*.

Khusus menyangkut relasi negara dan gerakan perempuan di Indonesia, Susan Blackburn menyuguhkan hasil penelitiannya berjudul *Perempuan dan Negara dalam Era Indonesia Modern;* edisi terjemahan dari judul asli *Women and the State in Modern Indonesia*. Buku ini melacak secara *genealogis* gerakan dan keterlibatan kaum perempuan dalam konteks formulasi identitas Negara-Bangsa *(nation-state)*. Tema-tema bahasan buku ini cukup beragam, meliputi ideologi gender negara, gerakan perempuan, problematika pendidikan gender, pernikahan dini, kewarganegaraan, poligami, ideologi keibuan, eksploitasi ekonomi, dan kekerasan terhadap perempuan *(violence against women)*.

Secara historis-sosiologis, Susan menelisik gerakan perempuan di Indonesia dalam relasinya dengan ideologi gender negara. Menurutnya, negara merupakan institusi penting di masyarakat, maka melacak relasi gerakan perempuan dengan negara menjadi sebuah keniscayaan. Pasalnya, relasinya dengan negara ini bahkan telah berlangsung sejak satu abad lampau. Karena itu, Susan berangkat dari beberapa problematika dasar menyangkut pola relasi yang terbangun antara keduanya, keterlibatan perempuan, respon negara dan sejauhmana pergulatan itu mempengaruhi gerakan perempuan di Indonesia.

Susan juga mengelaborasi otonomi negara *(state authonomy)* dalam proses perumusan kebijakan gender, dengan melihat tiap babakan sejarah Indonesia modern. Masalah utama yang hendak dijawab adalah: Sejauhmana kepentingan Belanda, lebih spesifiknya kepentingan laki-laki Belanda, tercermin dalam negara post-kolonialnya? Ataukah hanya demi kepentingan kapitalis Belanda semata? Meskipun berbagai kepentingan tersebut saling mempengaruhi, namun agenda kolonialisasi Belanda tentu memiliki kepentingan pragmatisnya.

Beberapa problem ini selanjutnya dirumuskan menjadi pertanyaan-pertanyaan seputar negara sebagai lokus telisiknya. Kapan dan mengapa ideologi negara mulai tertarik terhadap isu perempuan? Elemen mana sajakah dalam negara yang perlu direspon? Apakah agendanya? Dimanakan letak *inkonsistensi* negara dalam merespon isu tersebut? Melalui ideologi manakah negara mempengaruhi konstruksi gender di Indonesia? Apakah peran yang dimainkan gerakan perempuan di Indonesia dalam mengadvokasi berbagai kepentingan perempuan? Dimanakah peran *sentral* gerakan perempuan itu sendiri? Dan sejauhmana kolaborasinya dengan elemen negara memberi manfaat?

Sebagai seorang peneliti, Susan juga secara kritis mempertanyakan tentang: Bagaimana gerakan perempuan di Indonesia menghindari upaya-upaya kooptasi kuasa negara? Bagaimana perubahan karakter dan watak gerakan perempuan di Indonesia tersebut mempengaruhi agenda-agenda publik? Apakah dampak intervensi negara terhadap internalisasi isu perempuan? Apakah tindakan nyata negara dalam rangka peningkatan kapasitas *(capacity building)* dan pemberdayaan perempuan *(women empowerment)*? Sejauhmana perhatian dunia internasional *(international concerns)* dalam pengarusutamaan agenda perempuan di Indonesia? Tentu tidak mudah menjawab beberapa pertanyaan di atas.

Kajian tentang gerakan perempuan di Indonesia dan relasinya dengan negara dalam rentang waktu abad ke-20 masih terbatas, dan sangat langka. Karena itu, sumber-sumber primer *(primary sources)* yang dipakai dalam buku ini relatif cukup terbatas, yakni sebatas terbitan-terbitan perempuan maupun organisasinya. Namun, hasil penelitian dalam buku ini juga diperkuat dengan sumber-sumber sekunder *(secondary sources)*. Misalnya, karya *pioneer* Cora Vreede De Struers (1960); seorang peneliti perempuan Belanda yang mengkaji gerakan perempuan Indonesia di era Demokrasi-Parlementer (1950). Belakangan hari, muncul karya-karya Elspeth Locher Scholten (2000), Ann Stoler (1996), dan Saskia Wieringa (2002) yang mengupas organisasi

perempuan Gerakan Wanita Indonesia (GERWANI). Selain itu, ada beberapa karya-karya yang ditulis sarjana Indonesia, semisal Sukanti Suryocondro (1984) dan Nani Suwondo (1981) yang mengupas kedudukan hukum perempuan di Indonesia.

Berangkat dari pertanyaan-pertanyaan dasar di atas, Susan melakukan *analisis-historis* mendalam tentang; Bagaimana negara otonom memperlakukan laki-laki dan perempuan? Dan bagaimana perlakuan itu mencerminkan kepentingan kelompok tertentu dalam masyarakat? Pasalnya, meskipun Indonesia didominasi laki-laki, namun tidak cukup alasan untuk mengatakan bahwa dominasi tersebut merefleksikan kepentingan laki-laki daripada kepentingan perempuan.

Susan Blackburn dihadapkan pada fakta bahwa baik laki-laki maupun perempuan adalah komunitas heterogen, dan bukan homogen. Karena itu, pemenuhan kebutuhan *gender* sosial laki-laki dan perempuan bisa saja berbeda menurut agama, suku, kelas sosial, budaya, usia dan lain sebagainya. Dalam hal ini, negara harus mampu mengakomodasi berbagai kebutuhan sosial keduanya, baik secara internal maupun eksternal, dan seharusnya menjadi pertimbangan *(considerants)* dalam proses pengambilan kebijakan. Bahkan, negara *an-sich* bukanlah entitas homogen. Di samping ada lembaga-lembaga yang kadang bersaing karena berbagai kepentingan, negara juga mewakili beragam kelompok yang memiliki pandangan dan perspektif berbeda-beda.

Indonesia memiliki berbagai kelompok suku yang masing-masing memiliki tradisi gendernya sendiri. Tradisi yang cukup popular adalah sistem *matrilineal* di suku Minangkabau (Sumatera Barat). Tradisi ini menuntut pewarisan harta berdasarkan garis keturunan isteri. Suami hanyalah "tamu" di rumah sang isteri. Meski demikian, laki-laki Minangkabau tetap memiliki wilayah kuasanya sendiri. Pengambilan keputusan baik di tingkat keluarga atau komunitas misalnya, umumnya dilakukan oleh perwakilan laki-laki sesuai garis keturunannya.

Sebaliknya, suku Batak (Sumatera Utama) menganut sistem *patrilineal*, dimana perempuan tidak beroleh warisan harta dan secara ekonomi tergantung pada laki-laki. Begitu juga, kaum perempuan dalam tradisi ini tidak dilibatkan dalam proses pengambilan keputusan publik. Di Jawa, masyarakat lebih memberi ruang terhadap peran perempuan, yakni: Memberikan pengakuan persamaan hak yang lebih besar antara keduanya dan memberikan peran menonjol khususnya di bidang perdagangan dan pertanian. Ironisnya, masyarakat Jawa tetap membatasi perempuan dalam kehidupan politik publik.[2]

Dengan demikian, konstruksi gender berdasar adat-budaya mempunyai pendasaran empiris yang absah. Di samping itu, ada juga konstruksi gender berdasar agama yang

[2] Di luar dua jenis kelamin tersebut, ada variasi peran kuasa laki-laki atas perempuan, yakni munculnya varian lain melampaui dikotomi jenis kelamin, dan bahkan orientasi seksualitas yang lebih lentur. Suku Bugis di Sulawesi Selatan misalnya, mereka menerima laki-laki banci menjadi *bissu* (imam peribadatan) sebagai pilihan kelamin jenis ketiga dalam kesadaran gender mereka.

kadang-kadang bersesuaian dan saling mendukung dengan konstruksi adat, terkadang berbeda dan saling berebut pengaruh.

Secara historis, Susan menemukan fakta bahwa, sejak abad ke-17 (masa kolonial), Nusantara mengalami arus deras masuknya pemikiran feminisme Eropa-Barat melalui sistem kolonial Hindia Belanda, terlebih ketika pengaruhnya kian meluas sejak saat itu. Masa ini merupakan momentum perjumpaan awal gagasan feminisme baru yang terus berkembang luas dengan kebudayaan Nusantara yang begitu berwarna. Gagasan feminisme terus mengalir deras, hingga pada abad ke-20.

Dampak dari arus deras masuknya pemikiran feminisme ini bisa dilacak dalam banyak kasus, misalnya, sikap kontradiktif dan inkonsistensi dikalangan internal umat Islam pada masa itu menyangkut ”etika kesopanan” perilaku laki-laki maupun perempuan dalam bidang pendidikan dan pengajaran agama. Akibat *laten* yang muncul setelahnya adalah terjadinya pembatasan *imagi* gender dalam masyarakat dalam lingkup yang sangat sempit, dan bahkan hampir menegasikan kebebasan perempuan berekspresi di wilayah publik.

Pada masa ini, ideologi gender pemerintah kolonial seringkali mengacu pada tindakan intervensi negara dan upayanya dalam mempengaruhi konstruksi gender di masyarakat secara diskriminatif. Hal ini tampak jelas dalam berbagai ”pernyataan resmi” pemerintah kolonial menyangkut kebijakan terhadap perempuan. Tentu saja, fakta-fakta ini berasosiasi dengan tindakan diskriminatif pemerintah atau negara, Meskipun secara tidak langsung.

Ironisnya, paska era kemerdekaan Indonesia, Susan menemukan fakta-fakta yang sama bahwa negara belum juga memerdekakan apalagi mengakomodasi pandangan gender di masyarakat Indonesia yang *notabene*-nya sangat beragam, baik dari segi jenis kelamin, kelas, agama, suku dan sebagainya. Bahkan secara tegas dapat dikatakan, perspektif ”resmi” negara terhadap gender laki-laki masih belum mempertimbangkan aspek heterogenitas di kalangan mereka sendiri.

Dengan kata lain, ’kepentingan laki-laki’ misalnya, dapat saja digunakan untuk menggugat hak keistimewaan laki-laki sendiri. Kasus poligami merupakan contoh menarik, dimana kebanyakan laki-laki Indonesia bersikap enggan untuk menerima pembatasan hak-hak istimewanya yang menurut Islam memperbolehkan beristeri maksimal empat orang. Namun, akhirnya negara bergerak mendesakkan pembatasan itu, atau setidaknya membuat prasyarat-prasyarat ketat poligami. Meskipun negara tidak secara langsung dan semena-mena mengistimewakan kepentingan kaum maskulin, namun dari berbagai arah kebijakan yang dibuat, jelas bahwa negara lebih membela sistem patriarki atas sistem matriarki.

Selama periode kolonial, kelas menengah laki-laki Belanda lebih banyak mendominasi ideologi gender negara. Sebaliknya, pada masa kemerdekaan, gender negara berada di bawah kuasa laki-laki kaya dengan karakter moderat dalam beragama dan mengecap pendidikan barat. Hal ini secara cepat bermutasi menjadi ideologi gender negara.

Meskipun demikian, fenomena ini tidak serta-merta menegasikan ragam perbedaan di kalangan laki-laki itu sendiri. Mereka juga masih mempertimbangkan ideologi-ideologi masyarakat lain yang berpengaruh kuat, semisal gerakan Islam atau organisasi internasional pada masa itu. Kompleksitas itu membawa Susan pada kesimpulan bahwa posisi dan peran negara dalam mendesakkan ideologi gender terhadap yang lainnya memiliki tingkat gradasi dan tekanan yang berbeda-beda, dan seringkali sangat tergantung pada waktu dan isunya.

Fakta tersebut membuktikan adanya ”kuasa” patriarki atas kaum perempuan. Hal ini ditandai oleh kealpaan negara dalam mengakomodasi kaum perempuan, terlebih jika dihadapkan pada heterogenitas budaya masyarakat Indonesia. Sepanjang abad 20 misalnya, negara tetap bersikukuh dengan *dogma-kodrati* peran laki-laki dan perempuan. Laki-laki selalu dikonstruksikan sebagai kepala keluarga dan pencari nafkah utama, sementara itu, perempuan selalu diposisikan secara marginal sebagai ibu rumah tangga atau hanya sebatas *babby sitter*. Lebih parahnya, berbagai regulasi dan perundang-undangan selalu didasarkan pada dogma klasik yang bersifat diskriminatif ini. Akibatnya, regulasi dan perundang-undangan yang *a-historis* tersebut justru gagal mengakomodasi, memenuhi dan melayani keduanya, dan bahkan sangat tidak mencerminkan heterogenitas kebutuhan mereka. Padahal, kebanyakan perempuan miskin di Indonesia adalah pencari nafkah yang gigih bersama dengan suaminya.

Kajian Susan Bluckburn dalam buku ini menunjukkan, isu perempuan telah menegara dan telah menjadi bagian dari kesadaran penyelenggara negara, Meskipun sering kali tidak begitu tampak perubahannya secara kualitatif. Hal ini berakibat pada kaburnya rekam jejak prestasi gerakan perempuan di masa lalu. Rumusan-rumusan diskursif perempuan akhirnya selalu ditanggapi negara dan masyarakat sebagai sesuatu yang baru. Hal ini sekaligus sebagai efek dari *diskontinuitas* arah penyelenggaraan negara. Faktanya, bahwa setiap ada pergantian rezim selalu diikuti dengan membabat jejak-jejak pendahulunya.

Terlepas dari keterbatasan sumber-sumber primer, upaya penulis buku dalam merekonstruksi sejarah gerakan perempuan pada fase awal kemerdekaan dengan seluruh dialektika dan romantikanya merupakan kerja intelektual yang patut dihargai. Susan Blackburn berhasil menghadirkan setiap babakan sejarah gerakan perempuan di Indonesia.[]

B A G I A N II

Perempuan dalam Pergumulan Politik dan Agama

Kajian tentang relasi agama dan negara telah banyak dilakukan dalam konteks ke-Indonesiaan, namun terkait dengan peran serta posisi perempuan masih dapat dihitung dengan jari. Literatur yang kami kaji dalam tema perempuan dalam pergumulan politik dan politik agama sengaja kami ketengahkan buku-buku yang mengawali wacana ini muncul menjadi perdebatan publik. Misalnya, Anas Saidi dan beberapa peneliti lain mengulas relasi perempuan, agama dan negara yang melakukan penelusurannya terhadap relasi kebijakan agama dan kaum perempuan selama masa Orde Baru. Semua ini, dia tuangkan dalam bukunya berjudul *Menekuk Agama Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru.*

Kajian lain yang menarik untuk dimunculkan dalam wacana ini gagasan yang dikembangkan oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan beberapa pemikir Indonesia lainnya. Salah satu penyataan Gus Dur bahwa membincang perempuan mesti juga menguak relasinya dengan agama dunia dan pembangunan. Tujuan utamanya agar pembangunan yang membawa perubahan-perubahan besar tersebut tidak tercerabut dari akar budaya dan nilai-nilai religiusitas yang menjadi identitas bangsa Indonesia. Buku berjudul *Wanita dalam Percakapan Antar Agama: Aktualisasinya dalam Pembangunan* dihadapan pembaca ini tidak hanya menyuguhkan perspektif tokoh-tokoh Islam, namun juga melampirkan gagasan dari tokoh-tokoh agama lain di Indonesia.

Perspektif lain kami temukan dari John R. Bowen, seorang Profesor Antropologi di Universitas Washington, menganalisis kerangka sosial *(social framework)* masyarakat dan relasinya dengan kaum perempuan untuk melihat subtilitas persoalan menyangkut tanah, warisan, perkawinan, dan perceraian, serta relasi muslim dan non-muslim dalam konteks yang lebih besar. Buku yang berjudul *Islam, Law and Equality in Indonesia* ini dapat digunakan untuk melihat bagaimana masyarakat hidup bersama dengan berbagai perbedaan, baik dalam tataran nilai maupun pandangan hidup.

Khaled Aboe el-Fadl membahas masalah perempuan, fiqih dan fatwa dalam bukunya berjudul *Atas Nama Tuhan: dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif.* Dalam buku yang berjudul asli *Speaking in the God's Name: Islamic Law, Authority and Women* ini, Aboe el-Fadl mengkaji fatwa-fatwa agama yang dikeluarkan oleh tokoh-tokoh agama yang tergabung dalam *Council for Scientific Research and Legal Opinion (*CRLO*)* yang dinilainya sangat bias gender.

Kritik terhadap pandangan-pandangan misogini dilontarkan oleh Asghar Ali Engineer dalam bukunya *Pembebasan Perempuan,* terjemahan dari judul asli *The Qur'an, Women, and Modern Society*. Isu-isu krusial menyangkut perempuan, seperti cadar, poligami, perceraian, kepemimpinan perempuan di ruang publik menjadi tema sentral pembahasan Asghar dalam teks-teks Islam.

Penulis perempuan Nina Nurmila dalam karyanya berjudul *Woman, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia* mengeksplorasi pengalaman dan perspektif perempuan terkait dengan poligami, terutama di era reformasi. Nina tidak bermaksud untuk mendokumentasi angka-angka pelaku poligami, pasang surutnya setiap tahun, tetapi lebih melihat pada politik dan praktik empirisnya. Nina dalam buku ini berupaya merumuskan langkah-langkah baru untuk mengintervensi tafsir hegemonik tentang poligami yang bercokol dalam hukum perkawinan dan regulasi pemerintah.[]

Bagian II merangkum ulasan 6 (enam) buku:

1. Anas Saidi dkk, *Menekuk Agama Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru, Desantara, 2004,*
2. Abdurrahman Wahid dkk., *Wanita dalam Percakapan Antar Agama: Aktualisasinya dalam Pembangunan,* LKPSM NU: Yogyakarta, 1992
3. John R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia*, Cambridge University Press: London, 2003
4. Khaled Aboe el-Fadl, *Atas Nama Tuhan, dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif*, judul asli *Speaking in the God's Name: Islamic Law, Authority and Women,* Serambi: Jakarta, 2004
5. Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan,* judul asli *The Qur'an, Women, and Modern Society, LKiS, Yogyakarta, 2003*
6. Nina Nurmila, *Woman Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia*, Routledge: Canada, 2009

Relasi Agama dan Negara di Indonesia

Judul	: Menekuk Agama Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru		
Penulis	: Anas Saidi, dkk		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] .....
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] .....
Tanggal-Vol	: Juli 2004		
Kolasi	: 366+x		
Penerbit	: Desantara		
ISBN/ISSN	: 979-3596-03-1		

Anas Saidi adalah Peneliti di PBM-LIPI, Jakarta. Dia pernah menyelesaikan pendidikan di Fakultas Filsafat Universitas Gajah Mada (UGM), Yogyakarta. Beberapa karya yang pernah ditulis dalam bentuk buku, antara lain *Good Governance dan Publik Service dalam Perspektif Sosiologis* (2009), *Perbandingan Etos Kerja antara Pengrajin Santri dan Abangan* (1997). Beberapa penulis lain dalam buku ini adalah Anom Surya Putra, Hairus Salim HS, Stafanus Djuweng, Abdul Mun'im Dz, dan Abdul Aziz. Anom, menyelesaikan pendidikan di Fakultas Hukum Universitas Airlangga (Unair) Surabaya, dan saat buku ini di tulis, dia menjadi peneliti di Yayasan Ganesha, Jakarta. Hairus Salim menyelesaikan pendidikan di IAIN Sunan Kalijaga dan Jurusan Antropologi, UGM Yogyakarta. Sementara Stefanus Djuweng menyelesaikan pendidikan di Universitas Tanjung Pura, Pontianak. Sementara itu, Abdul Mun'im menyelesaikan pendidikan di jurusan Filsafat IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta dan menjadi peneliti di LP3ES. Terakhir, Abdul Aziz menyelesaikan pendidikan di IAIN Jakarta dan Monash University, Australia.

Menelisik pergumulan agama dan negara yang berlangsung di Indonesia, memaksa kita untuk menilik buku *Menekuk Agama Membangun Tahta* (2004) karya Anas Saidi dan beberapa peneliti lain. Minimal, dalam buku ini, kita akan menemukan jawaban atas beberapa pertanyaan mendasar selama ini, berkenaan dengan relasi antara keduanya.

Bagaimana pergumulan politik dan agama di Indonesia? Mengawali pertanyaan tersebut, Anas Saidi meninjau bagaimana kebijakan agama pada zaman kolonial Belanda dan Jepang ditinjau dari perspektif historis. Pada dasarnya, pemerintah kolonial Belanda saat itu menyatakan tidak akan campur tangan dalam masalah-masalah yang menyangkut agama. Namun, pada prakteknya, hal itu tidaklah mudah. Anas Saidi misalnya menemukan beberapa indikasi: *Pertama,* adanya kekhawatiran dan kecurigaan

yang laten di dalam tubuh pemerintah sendiri terhadap potensi perlawanan dari Islam, sehingga memaksa pemerintah untuk mengembangkan suatu kontrol, pengawasan, dan pengaturan terhadap berbagai kegiatan yang dianggap bisa melahirkan ekspresi keislaman yang bersifat politis. *Kedua,* kontestasi di dalam pemerintahan Belanda sendiri menyangkut masa depan Hindia-Belanda, antara kalangan sekular (non-agama) yang lebih berpandangan netral terhadap masalah agama dan menginginkan pengembangan dan penerimaan kebudayaan barat oleh bumiputera sebagai kebudayaannya sendiri. Hal ini kemudian dikenal sebagai politik 'asosiasi' dengan kalangan Kristen yang menginginkan kristenisasi langsung terhadap seluruh penduduk Hindia-Belanda, baik yang Islam maupun yang bukan.

Penting diketahui bahwa pada menjelang dasawarsa akhir abad ke-19, pergulatan politik di parlemen Belanda dimenangkan oleh kelompok non-agama. Namun, menjelang peralihan ke abad ke-20, kemenangan beralih ke kubu partai agama, menyusul kemenangan tahun 1905, 1913, dan seterusnya hingga Perang Dunia II. Berdasarkan dua faktor di atas, kontrol terhadap Islam politik di satu sisi, dan perimbangan politik di parlemen Belanda di sisi lain, sangat berpengaruh terhadap kebijakan pemerintah di Hindia Belanda, termasuk dalam masalah agama. Kedua faktor tersebut juga menjadikan tidak berjalannya dengan penuh sikap dan kebijakan netral agama. Dalam bahasa Anas, jika pada teorinya tampak sikap yang adil dan berimbang, namun dalam praktiknya penuh dengan diskriminasi dan represi.

Untuk mengetahui lebih lanjut bagaimana kebijakan pemerintah Belanda tentang represifitas terhadap agama, Anas mengajak kita untuk melihat peran Kantor Urusan Pribumi (*kantoor voor Inlandsche zaken*), yang menurut Karel Steenbrink, ini menjadi titik awal di kemudian hari sebagai cikal bakal kementerian agama, dan melihat peran sang kreator Christian Snouck Hurgronje. Karena kalangan pribumi mayoritas memeluk Islam, dengan sendirinya, perhatian lembaga yang dipimpin oleh Snouck ini lebih banyak terfokus pada kalangan Islam secara khusus, meski juga mengatur hubungan antar agama secara umum. Ketika berbicara mengenai Islam, Belanda mempunyai ketakutan sekaligus optimisme akan proses kristenisasi di Indonesia. Perasaan takut lahir, karena mereka tahu, bagaimana peran Islam ketika menghadapi Belanda, lahirnya pemberontakan terhadap kolonial: Perang Paderi 1821 hingga 1827, Perang Diponegoro 1825 hingga 1830, dan Perang Aceh 1873 hingga 1903, sebab menyaksikan semangat dan inspirasi agama Islam dalam setiap gerakan mereka.

Berdasarkan pemahaman dangkal ini, lahir berbagai kebijakan pemerintah Hindia Belanda yang cukup mengekang, konfrontatif dan represif. Munculnya aturan tentang pembatasan ibadah haji yang dikeluarkan antara tahun 1825 hingga 1859, dilihat sebagai ketakutan akan masuknya fanatisme radikal yang lahir dari para jama'ah haji. Kemudian, pada tahun 1859, Gubernur Jenderal berhak mengatur dan mencampuri masalah agama. Bahkan, dengan alasan yang dibuat, para ulama dan Kiai mendapat pengawasan ketat dan khusus. Pengaturan yang berlebihan ini, tulis Anas, merupakan sebuah ekspresi yang berlebihan, dibarengi dengan angan serta harapan Belanda untuk menyebarkan ideologi barat beserta Kristen-nya.

Akhirnya, pada tahun 1889, Snouck diangkat menjadi penasihat pada Kantor Masalah Arab dan Pribumi. Lewat nasehat-nasehat ideologis Snouck dan para ahli yang bercokol di dalamnya, pemerintah kolonial berhasil merubah orientasi dan perlakuan terhadap Islam, padahal arah kebijakan sebelumnya selalu diwarnai ketakutan berlebih terhadap Islam, baik di tingkat lokal maupun internasional.

Di samping itu, Snouck juga menghancurkan mitos yang sebelumnya bersarang dalam kebijakan Belanda yang menganggap bahwa berhaji ke Mekkah akan mengubah orang Indonesia dari yang cinta damai menjadi haji-haji fanatik, yang penuh semangat pemberontakan. Snouck juga, tambah Anas, menjadi sarjana pertama Belanda yang mengakui pentingnya adat dan hukum adat, dan batas-batas pengaruh Islam terhadap kehidupan sosial dan hukum penganut-penganutnya di Indonesia.

Orang-orang Indonesia tetap takluk di bawah bimbingan adatnya dan tetap taat di bawah otoritas politik tradisional, kendati dalam hal-hal tertentu, kekuasaan yang dijalankan hakim-hakim Islam, serta ketatnya ajaran Islam dengan segenap guru-guru agama yang independen begitu tampak, namun bangunan hukum adat tetap kokoh dipegang oleh masyarakat Indonesia.

Di sisi lain, Snouck juga mengingatkan bahwa Islam tidak bisa dianggap remeh, baik sebagai agama maupun sebagai kekuatan politik di Indonesia. Jika pemerintah Belanda beranggapan bahwa dengan cara mengkristenkan Indonesia itu berarti secara otomatis mengikis kekuatan Islam, Snouck justru berpikir sebaliknya. Islam akan berkembang luas di Nusantara, baik secara kualitas, maupun kuantitas. Beberapa hal di atas menjadi pertimbangan khusus Snouck dalam melahirkan kebijakan-kebijakan politik Kantor Urusan Pribumi (KUP). Pada satu sisi, dia meyakini sifat toleran dan damai dari Islam, namun juga tak menutup mata munculnya potensi politik yang radikal dan fanatik dari Islam. Mengenai yang pertama, Snouck kutip Anas, menganjurkan sikap netral dan bahkan kelonggaran yang luas bagi ekspresi dan aktualisasinya. Sedangkan terhadap kemungkinan yang kedua, Snouck menganjurkan sikap yang restriktif, bahkan keras, untuk mencegah dan menghancurkannya. Secara singkat, rekomendasi Snouck adalah pemisahan antara yang pertama, *Islam Religius* dan kedua, *Islam Politik*.

Anas dalam bukunya menuliskan bahwa Snouck mengharapkan agar Indonesia dan terutama Jawa harus melangkah ke dunia modern, di mana Indonesia setingkat demi setingkat menjadi bagiannya. Karena definisi Indonesia modern bukan menjadi Indonesia Islam dan bukanlah pula Indonesia yang diperintah oleh adat, maka dia harus mejadi Indonesia yang 'dibaratkan' (*Westernized Indonesia*).

Sementara itu, ranah pendidikan juga mengalami kooptasi pemerintah kolonial melalui "politik asosiasi." Upaya campur tangan pemerintah Hindia Belanda terlihat manakala ilmu-ilmu pendidikan agama yang diajarkan oleh lembaga pendidikan Islam, baik yang tradisional pesantren maupun yang bersifat modern yang dikembangkan oleh Muhammadiyah dianggap menghalangi kepentingan "politik asosiasi." Pemerintah

Hindia Belanda akhirnya memberikan kontrol dan pengawasan yang ketat, bahkan membatasi gerak pendidikan Islam.

Namun, pada saat yang sama, pemerintah kolonial menggalakkan sekolah-sekolah umum, seperti pendirian HIS (*Hollandsch-Inlandsche School*; Sekolah Pribumi Belanda). Di samping itu, kebijakan kolonial juga memberikan suntikan subsidi, bahkan pengembangan sekolah-sekolah yang dikelola misi-misi Kristen maupun Katolik.

Anas memahami ini sebagai suatu campur tangan pemerintah yang berdasar terhadap keinginan untuk mengontrol potensi politik Islam, dan pada saat yang sama, dukungan terhadap upaya Kristenisasi yang mendorong pemerintah kian jauh mencampuri masalah-masalah internal keagamaan, terutama Islam. Selain di bidang pendidikan yang memang menjadi lahan politik asosiasi, juga pada bidang lain seperti bidang peradilan agama, pengangkatan penghulu, pengatur perkawinan, pengawasan ibadah haji, dan lain-lain.

Kebijakan Agama

Memasuki bab ketiga, Anas mencoba melihat bagaimana pergumulan politik dan agama berlangsung dalam ranah kebijakan agama, yang memilih rentang waktu dari masa Orde Lama (Orla) hingga Orde Baru (Orba).

Dalam bab ketiga, Anas mengulas bahwa, pada dasarnya, problematika kebijakan agama, baik di masa Orde Baru (Orba) maupun Orde Lama (Orla), memiliki kaitan dengan tiga hal yang sampai sekarang belum definitif dan terus menyusuri prosesnya. *Pertama*, berkaitan dengan relasi agama, terutama Islam dan negara. Dalam hal ini, selalu terjadi tarik menarik antara kelompok yang menginginkan negara menjadi "negara agama" dan sebagian lain yang menghendaki sebagai "negara nasional sekuler." Kontestasi dan tarik-menarik ini bersifat konstitusional, bahkan kerapkali melahirkan kekerasan politik. Dalam atmosfir ini, negara akhirnya memunculkan wajah yang kompromis, namun sekaligus mendua. Di satu sisi, ia tampak "sekuler," namun di sisi lain, ia ingin menunjukkan dirinya sebagai "teokratis." Hal ini terlihat dari keberadaan Departemen Agama, saat ini disebut Kementerian Agama.

Dari kasus kementerian agama ini, tidak cukup jelas apakah pilihan jatuh pada keinginan negara sekuler. Namun, kenyataannya, jumlah umat Islam yang mayoritas tak bisa begitu saja diabaikan dengan penolakan usulan dasar negara Islam. Dalam hal kebijakan agama, Orde Lama menjadi ajang perebutan pengaruh antara partai-partai Islam, dan sebaliknya pada masa Orde Baru, kementerian ini dibersihkan dari unsur-unsur partai dan kemudian menjadi salah satu mekanisme kontrol pemerintah terhadap umat Islam.

Kedua, menyangkut hubungan antar-agama *(interfaith)*. Jelas bahwa Indonesia merupakan negara multi-agama. Hubungan antar-agama ini menjadi problematis, di satu sisi, karena sifat kedudukan agama dan negara yang bersifat "mendua" tersebut.

Dalam hal ekspresi agama-agama, ia terkait dengan apa yang dianggap sebagai privat dan apa yang publik. Di sisi lain, problem hubungan antar agama itu muncul inheren dari watak misi dan politis agama-agama itu sendiri, yang membuat antar agama saling berkontestasi, dan bahkan berkonflik. Kebutuhan akan stabilitas dan tanggung jawab sebagai pemerintah, membuat pemerintah sering ikut campur dalam urusan internal agama-agama ini. Ironisnya, keikursertaan pemerintah dalam pengaturan hubungan antar-agama ini tak jarang justru memperkeruh hubungan antar-agama itu sendiri.

Sebagai contoh kasus ini, tesis Hildred Geertz yang mengemukakan bahwa di Indonesia terdapat lebih dari tiga ratus kelompok etnis yang berbeda-beda, dan masing-masing mempunyai identitas kebudayaan sendiri. Kita kemudian dibenturkan secara terminologis antara agama *(religión)*, spiritualitas *(spirituality)*, atau kepercayaan *(creed)*. Dengan menyimak secara hati-hati, maka kita segera bisa mengetahui bahwa masalah pengakuan agama, religi, dan kepercayaan itu lebih merupakan masalah politis, seperti tercermin dalam gambaran bahwa "yang tidak atau belum diakui secara resmi" oleh pemerintah.

Ketiga, imaginasi politik yang tak pernah mati di dalam tubuh pemerintah, rezim pemerintah apapun, untuk memainkan "kartu agama" dalam berpolitik, baik untuk kepentingan mengontrol dan menguasainya, gaya Belanda, maupun mobilisasi untuk meraih dukungannya seperti gaya Jepang. Imajinasi ini sendiri, menurut Anas terus hidup dan menyala karena memang belum jelas dan masih terus diperdebatkannya kerangka politik berbangsa dan bernegara.

Kemudian di bab-bab akhir, Anas menyorot bagaimana pergumulan Islam (agama) dan Politik (negara) itu semakin kentara dalam ranah kebijakan agama. Dalam topik pembahasan ini, tampaknya ada titik poin yang lumayan penting dimana Anas menelusuri lebih khusus hubungan Islam dan negara di Indonesia. Bahwa dalam sebuah episode sejarah, hampir tidak ada sebuah episode sejarah tentang serial "ketegangan" di Indonesia modern yang permanensinya melampaui hubungan antara agama (Islam) dan negara (ideologi).

Ketidakstabilan bawaan ini sebelum kemerdekaan diproklamasikan, sedangkan nuansanya masih dipersoalkan sampai hari ini. Ditengarai Anas, nampaknya sumber ketegangan itu tidak sekadar berkaitan dengan "perebutan"otoritas dalam mengkonstruksikan realitas, tetapi juga, lebih disebabkan oleh ekologi politik yang melatarbelakanginya. Ada cerita panjang di sana, dimana dalam tingkat realitas-historisnya, proses negosiasi yang terus menerus antara penyelenggara negara (*state holder*), dan sebagian *society* (pemeluk Islam) yang memahami bahwa Islam memang inheren dengan politik.[]

Perempuan, Agama dan Pembangunan

Judul : Wanita dalam Percakapan Antar Agama: Aktualisasinya dalam Pembangunan
Penulis : Abdurrahman Wahid dkk / (Ed). M. Masyhur Amin & Masruchah

Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] .....
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] .....

Tanggal-Vol : 1992
Kolasi : 247 hal
Penerbit : LKPSM NU DIY
ISBN/ISSN : -

Abdurrahman Wahid (Gus Dur) pernah menyatakan bahwa mengapa perbincangan perempuan mesti dikaitkan dengan agama dan pembangunan, agar pembangunan yang membawa perubahan-perubahan besar itu tak tercerabut dari akar budaya dan nilai-nilai religius yang menjadi identitas bangsa. Inilah pesan Gus Dur yang kemudian dikutip M. Masyhur Amin dan Masruchah sebagai kata pengantar buku yang berjudul *Wanita dalam Percakapan Antar Agama; Aktualisasinya dalam Pembangunan*.

Membaca buku terbitan Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia Nahdlatul Ulama (NU) Yogyakarta (LKPSM NU DIY) ini sangat menarik. Pasalnya, kita akan dibawa kembali untuk membaca realitas diskursif dan empirik gerakan perempuan, ketika buku ini diterbitkan, sekitar tahun 1992; kurun dimana ideologi 'pembangunanisme' *(developmentalism)* menjadi kata kunci yang ditanamkan begitu kuat oleh rezim Orde Baru, Soeharto.

Melalui kajian rutin bulanan, lembaga ini melakukan rintisan studi tentang masalah-masalah agama dan pembangunan. Dan semuanya bermula dari sebuah percakapan, diskusi forum, dan seminar-seminar yang menyajikan topik-topik menyangkut masalah agama dan pembangunan. Dinamika intelektual di dalamnya kemudian terekam dan terkumpul menjadi teks dalam buku di atas.

Buku ini memuat tiga kajian utama: *Pertama,* kajian menyangkut perempuan dalam perspektif agama-agama. *Kedua,* studi tentang aktualisasi wanita dalam pembangunan. Dan *Ketiga,* rekaman aktifitas dialog dalam berbagai forum diskusi, seminar dan konferensi berkenaan dengan isu di atas. Dengan demikian, buku ini berusaha menghadirkan potret problematika dan beberapa isu krusial tentang perempuan dalam pergumulan politik dan agama.

Mengawali bagian pertama misalnya, Abdurrahman Wahid menulis *sekapur sirih* bagi para kontributor buku dengan mendudukkan perempuan dalam perspektif agama-agama. Minimal, ada tiga tema utama yang dituliskannya: *Pertama*, kedudukan teologis perempuan. Menurut mantan ketua umum PBNU ini, secara umum pembahasan perempuan terbagi dalam dua kelompok besar: 1) kelompok agama yang memerankan perempuan sebagai "simbol ketuhanan." Hal ini dapat kita lihat dalam kepercayaan orang Mesir Kuno, Hindu, Buddha, dan bahkan sebagian Kristen. Kita bisa menyebut Dewi Kali dalam agama Hindu; Dewi Kuan Him dalam agama Buddha Mahayana, Dewi Minerva dalam agama Babilonia, Dewi Venus dalam agama Asyiria, Bunda Maria dalam agama Katolik. 2) kelompok agama yang tidak memposisikan atau menggunakan manusia sebagai simbol ketuhanan. Kelompok ini terdiri dari Islam dan Yahudi. Khusus untuk agama Kristen, walaupun mendapat protes keras dan mendapatkan pembersihan dari kalangan Protestan, Bunda Maria masih diposisikan sebagai unsur simbol Tuhan.

Kedua, kedudukan perempuan dalam kehidupan. Sebab manusia secara teologis dijadikan simbol pencitraan Tuhan, dan karena perempuan dipilih sebagai sumber dari kekuatan atau cikal bakal Tuhan itu sendiri, maka otomatis dalam agama-agama selain Islam dan Yahudi, kedudukan perempuan itu tinggi. Karena itu kita tidak heran kalau perempuan yang mengambil inisiatif. Gus Dur menambahkan, begitu banyak masyarakat *matrilineal* (masyarakat keibuan) yang menjadikan perempuan atau ibu sebagai pengendali rumah tangga. Hal ini berlaku dalam tradisi agama-agama kuno, termasuk yang tinggal di Minangkabau Indonesia, sejak masa pra-Islam.

Ketiga, citra agama tentang perempuan. Agama mencitrakan perempuan sebagai sumber kebahagiaan dan kesejahteraan. Hal ini tampak jelas dalam pencitraan Dewi Sri, Dewi Athena, Dewi Minerva, dan Dewi Fortuna, kecuali Dewi Durga yang masih menjadi kontroversi. Namun, Dewi Durga di India adalah simbol lelaki pembawa kebaikan. Dalam kerangka ini, dewi atau perempuan dicitrakan sebagai pembawa kesuburan, keberuntungan, kesehatan, ilmu pengetahuan, dan semua hal yang bersifat positif. Semua ini merupakan "citra teologis" yang kemudian diterjemahkan dalam berbagai harapan kongkret.

Perempuan dan Perspektif Agama-Agama

Dalam buku ini, Aliyah Rasyid Baswedan mengulas bahwa selama ini kita masih memposisikan perempuan sebagai pihak yang bersalah, karena dianggap sebagai pengacau dalam kehidupan. Bahkan, dalam kisah penciptaan awal manusia *(génesis)*, Hawa diposisikan sebagai pihak yang bersalah, karena telah menggoda Adam sehingga keduanya terlempar dari surga 'Adn. Jika demikian, bagaimana Islam memandang posisi-posisi seperti ini? Bagaimana pula posisi perempuan dalam perspektif pembangunan? Dalam konteks inilah, Aliyah Rasyid mencoba menjelaskan perempuan dalam perspektif Islam dan pembangunan.

Dia memulai dengan contoh dalam cerita Adam dan Hawa, dimana Hawa dipersalahkan atas Adam. Padahal justru sebaliknya, Islam menempatkan Adam sebagai pihak bersalah. Aliyah merujuk QS. al-A'râf [7]: 20-22 dijelaskan: "*Maka setan menggoda keduanya. Dan bersumpah kepada keduanya, sesungguhnya aku termasuk orang yang memberi nasihat kepada kamu berdua. Dan dia (Iblis) membujuk mereka dengan tipu daya.*"

Aliyah juga menyebut persamaan hak antara keduanya (pria dan perempuan). Dalam QS. an-Nisâ' [4]: 32 disebutkan: "*kaum pria memiliki bagian dari apa yang mereka usahakan dan kaum perempuan pun memiliki bagian dari apa yang mereka usahakan.*" Melihat nilai kesetaraan dalam kitab suci tersebut jelas menandakan bahwa kehadiran Islam menjadi pengangkat keterkungkungan kaum perempuan dalam sebuah tatanan nilai, dimana mereka belum dipandang sejajar dengan kaum laki-laki.

Sementara itu, terdapat tiga tulisan lain yang mengupas kaum perempuan dari perspektif Kristen. *Pertama,* tulisan Marianne Katoppo berjudul *Nabiah Miryam Pejuang Perempuan*. *Kedua*, tulisan Nasikun bertajuk *Kedudukan Perempuan dalam Agama dan Masyarakat; Mengapa sering tidak Seiring*. Dan *Ketiga*, artikel pendeta. Widdwissoeli M.S tentang *Perempuan menurut Alkitab*.

Marianne Katoppo menyuguhkan hikayat tokoh Miryam versi AlKitab sebagai tokoh perempuan yang perkasa dan menjadi model percontohan dalam teologi Kristen. Sebagaimana dituliskan, ketika Nabi Musa lahir, keluarganya merupakan kaum lemah, pendatang dari luar dan secara terus menerus ditindak dan dieksploitasi dengan sangat kejam oleh Fir'aun untuk membangun kejayaannya. Kala itu, Fir'aun mengumumkan bahwa semua bayi laki-laki yang lahir harus dimusnahkan. Yokebed, tulis Marianne, ibu Musa, menyembunyikan bayinya hingga berumur tiga bulan, namun karena takut ketahuan pihak kerajaan dan tangisan bayinya semakin lama semakin keras, kebingungan datang dan mau dikemanakan bayi itu?

Dalam kepanikan itu, Miryam yang juga kakak bayi itu menemukan solusi. Meski masih muda belia saat itu, dia berusaha mencari siapa yang bisa melindungi adiknya tersebut. Dia kemudian terfikir untuk menitipkan bayi ke keluarga istana Fir'aun sendiri. Dengan merajuk, dia mendatangi putri Fir'aun dan menyerahkan bayi. Berkat strateginya yang jitu, akhirnya pihak kerajaan mau menolongnya.

Hikayat Ini adalah cermin perempuan perkasa dan Marianne mengandaikan bagaimana dengan Indonesia? Apakah ada perempuan yang prihatin melihat korban-korban pembangunan? Dan kalau dia sudah mendapat akses ke istana Fir'aun, apakah dia tetap punya kepekaan sosial yang tinggi, apakah tinggal terima kasih karena sudah seperti ayam di dalam lumbung padi?

Sementara itu, Nasikun dalam tulisan bertajuk *Kedudukan Perempuan dalam Agama dan Masyarakat; Mengapa sering tidak Seiring* masih melihat adanya kesenjangan yang lebar antara idealisasi agama dan realitas yang berjalan. Dalam agama Katholik misalnya, kedudukan perempuan sangat ditinggikan. Nasikun menuliskan, dalam Injil Lukas,

Umat Katolik masih mempunyai sumber keyakinan mengenai kedudukan sangat mulia kaum perempuan di dalam keimanan mereka, terlebih terhadap Bunda Maria sebagai Bunda Allah. Namun, dia menyimpulkan bahwa baik secara teoritis maupun empiris, diskriminasi seksual justru terjadi bahkan hampir dalam semua lapisan masyarakat. Pola diskriminasi ini memiliki akar-akar ideologisnya yang menempatkan perempuan di pinggiran struktur sosial masyarakat.

Dari sudut pandang lain, pendeta Widdwissoeli menjelaskan bagaimana pemahaman manusia (perempuan) menurut Alkitab. Seperti disebutkan dalam Kitab Kejadian pasal 1 dan 2, khususnya kejadian 1:26-27. Dari kejadian 1:26-27 itu kita memperoleh kesaksian yang jelas, bahwa manusia diciptakan oleh Allah. Manusia adalah makhluk dan Allah adalah penciptanya. Manusia diciptakan berbeda dari makhluk-makhluk lainnya, karena manusia diciptakan menurut gambaran Allah. Manusia yang diciptakan, tulisnya, adalah laki-laki dan perempuan.

Pendeta Widdwissoeli menambahkan, sebagaimana dalam AlKitab, bagaimana perempuan diciptakan menurut gambar dan rupa Allah. Kaum perempuan juga diberi tugas yang sama dengan kaum laki, yaitu berkuasa atas bumi. Ia sekaligus juga menjadi wakil Allah di dunia ini. Jadi, tidak ada perbedaan antara kaum laki-laki mengenai hakekat peran dan fungsinya. Tujuan hidup antara keduanya juga sama, yaitu menjadi gambar dan rupa Allah. Kaum perempuan juga harus mengkongkritkan harapan Allah itu dalam hidupnya. Setiap perbuatan perempuan juga harus menyerupai perbuatan Allah. Dengan demikian, pendeta Widdwissoeli menuliskan, perempuan juga bertanggung jawab atas bumi ini dengan segala isinya. Kaum perempuan juga berhak berubah menjadi manusia baru yang secara terus menerus diperbarui untuk memperoleh pengetahuan yang benar menurut gambar sang Penciptanya (Kolose 3:10).

Bagaimana kaum perempuan dari perspektif agama Buddha melihat? Parwati Soepangat dalam buku ini menjelaskan, sekitar 2500 tahun yang lalu, Buddha telah mencanangkan emansipasi kaum perempuan dalam pengabdiannya. Buddha telah mendirikan organisasi perempuan yang pertama di dunia bernama *Bhikhuni Sangha* (Persaudaraan Bhikhuni); persaudaraan rohaniawan perempuan yang meninggalkan keduniawian dan mengabdikan hidupnya untuk menyebarkan Dharma dan kebajikan.

Mengapa Buddha mendirikan Persaudaraan Bhikhuni ini? Seperti dikisahkan, pada masa itu, perempuan masih dianggap rendah, dan kedudukan rohaniawan merupakan titian usaha manusia yang tinggi. Maka usaha Maha Prajapati Gotami, ibu asuh Buddha bersama 500 perempuan yang menghadap Buddha, memohon untuk ditahbiskan menjadi Bhikhuni merupakan perjuangan perempuan yang gigih. Bikhu Ananda turut memperjuangkan permohonan Prajapati Gautama yang tanpa menyerah itu sebagai simpati rohaniawan pria kepada perempuan: *"Yang Mulia Buddha, apakah perempuan dapat pula mempunyai kemampuan untuk menaiki titian kesucian sebagai Sotapanna, Anagomi dan Arahat apabila ia membebaskan diri dari keduniawian ke arah pembebasan agung di bawah disiplin yang diajarkan Tathagatha?."* Sang Buddha menjawab: *"Bila*

Prajapati Gautami bisa menerima peraturan-peraturan, dapatlah ia diakui sebagai bentuk pentahbisannya." Poin utama dari ajaran Buddha di sini adalah bahwa martabat manusia ditentukan dari perbuatan, amal dan kebajikannya, dan bukan oleh keturunan, suku ataupun jenis kelamin.

Pandangan Buddha lain juga dituliskan Effendie S.U., Dia banyak mengupas sejarah bagaimana sebelum zaman sang Buddha di India, kedudukan perempuan sangat rendah dan menyedihkan. Hingga kemudian sang Buddha hadir dan mengangkat derajat kaum perempuan sehingga menjadi setara dengan derajat kaum laki-laki. Paska sang Buddha, tulis Effendie, status perempuan sejajar dengan status laki-laki. Mereka diberikan kebebasan menjalankan ibadah agama, kebebasan berfikir, menentukan jalan hidup sendiri, kesempatan yang sama dalam mencapai tingkat kesucian dan kemajuan batin melalui kehidupan suci sebagai Bhikhuni.

Sementara itu, agama Hindu juga memiliki pandangan sendiri soal kaum perempuan. Juwairiyah Dahlan mengurai pembahasan ini. Dalam kitab suci Hindu, hakekat perempuan sangat terkait dengan mitos penciptaan alam. Di dalam mitos ini dijelaskan bahwa Brahma, sang Pencipta alam, dipandang sebagai pria dan sekaligus perempuan. Brahma membagi dirinya menjadi dua, sebagai *Purusha* (pria) dan sebagian yang lain *Prakriti* (perempuan). Di dalam kitab Manawa Dharmacastra I: 32 (Manu Dharmacastra) dijelaskan bahwa: "*Dengan membagi-bagi dirinya sendiri Tuhan menjadikan pria dan perempuan*." Berdasarkan mitos penciptaan ini, Juwairiyah menuliskan, terdapat perbedaan tafsir tentang perempuan dalam Hindu. Ranjana Kumari misalnya, lebih membawa tafsir perempuan pada posisi yang menyudutkan atau merendahkan perempuan. Sementara itu, K.V.K. Thampuran lebih mengutamakan mengambil ayat-ayat yang sifatnya netral terhadap perempuan. Juwairiyah menambahkan bahwa Thampuran lebih menyesuaikan peranan perempuan dengan perkembangan zaman modern.

Perempuan dan Pembangunan

Bagian ini membahas bagaimana aktualisasi perempuan dalam pembangunan. Ada delapan tulisan yang mengupas bagaimana peran dan aktulisasi perempuan/perempuan dalam pembangunan. Namun, kami di sini akan mengulas beberapa tulisan saja.

Moeljarto Tjokrowinoto dan Bambang Soenarjo memberikan pengantar mengenai alasan historis dan struktural posisi perempuan yang tetap dalam posisi terbelakang atau *under priviliged* (*Highlights of the Philippine Development Plan for Women, 1989-1992*). Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor: 1) Adanya dikotomi maskulinitas dan feminimitas peran dan fungsi manusia. Hal ini adalah akibat dari konsep *determinisme-biologis* yang kerapkali menjadi sebab utama proses marginalisasi perempuan. 2) Adanya dikotomi peran publik dan domestik yang berakar dari konstruk sosial bahwa peran perempuan adalah semata domestik. Dikotomi ini pada gilirannya melestarikan pembagian antara "fungsi produktif" dan "fungsi reproduktif" antara pria dan

perempuan. 3) Adanya konsep "beban kerja ganda" (*double burden*) yang cenderung menghalangi proses aktualisasi potensi perempuan secara utuh. Dan 4) Adanya sindrom subordinasi dan marginalisasi perempuan yang melestarikan wawasan bahwa peran dan fungsi perempuan dalam masyarakat hanya bersifat sekunder.

Senada dengan pendapat Moeljarto dan Bambang, Wardah Hafidz juga menyuguhkan pendapat yang hampir senada tentang keterbelakangan perempuan. Dimana ideologi dalam sebuah kitab dan referensi seperti *Serat Centhini* misalnya, yang salah satu wejangan Nyai Artati kepada putrinya menegaskan tentang peran dan kewajiban seorang perempuan, serta kodrat hidup perempuan adalah menikah dan berbakti sepenuh hati kepada suami. Perumpamaan Wardah ini menjadi cermin betapa akar pada ideologi gender pada gilirannya melahirkan paham *Ibuisme* (*motherhood*). Seperti yang ia kutip dari Schrijver (1986), *Ibuisme* di sini diartiken sebagai anggapan bahwa kodrat dan kewajiban perempuan adalah sebagai ibu, menangani pekerjaan rumah tangga, mengasuh dan mengurus anak dan anggota keluarga lainnya.

Namun demikian, poin penting yang hendak disampaikan Wardah adalah bahwa dalam kebijakan dan program untuk perempuan, pemerintah terjebak di antara dua paradigma yang saling kontradiktif, yakni kebutuhan obyektif yang mendesak dan kebutuhan ideal kultural. Ironisnya, karena kompleksitas alasan dan tidak ada keberpihakan pemberdayaan jangka panjang, maka kebijakan pemerintah yang seperti ini terus saja dipertahankan. Kebutuhan obyektif pemerintah yang dilatarbelakangi oleh paling tidak alasan politik dan ekonomi memaksanya untuk mendorong perempuan aktif dalam kegiatan sosial dan ekonomi di luar rumah. Namun, kebutuhannya untuk mempertahankan norma-norma ideal kultural yang sudah mapan membuatnya bersikeras dengan prinsip peran ganda untuk perempuan, tetapi peran tunggal untuk laki-laki. Orientasi yang mendua seperti ini nampaknya tidak disadari dan secara kritis dilihat atau dipertanyakan. Jika kecenderungan ini terus dipertahankan, maka kita akan tetap menjumpai kesenjangan yang besar antara "kata" dan "perbuatan."[]

Nalar Publik Tentang Islam, Hukum dan Kesetaraan

Judul	: Islam, Law, and Equality in Indonesia		
Penulis	: John R. Bowen		
Kategori	: [ ] Discourse	[X] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[X] Wawancara	[ ] .....
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] .....
Tanggal-Vol	: 2003		
Kolasi	: 289 Hal		
Penerbit	: Cambridge University Press		
ISBN/ISSN	: 0521 8248826 hardback, 0521 531896 paperback		

Indonesia sebagai negeri muslim terbesar di dunia mempunyai tantangan untuk merekonsiliasikan perbedaan antara norma-norma sosial dan hukum, termasuk hukum yang diderivasi dari Islam, serta ide-ide kontemporer tentang kesetaraan gender dan penegakan hukum. Dalam buku ini, Bowen mengeksplorasi topik ini dengan melakukan penelitian etnografis di tanah Gayo Aceh melalui sejumlah wawancara dengan tokoh-tokoh nasional dan lokal. Dia menganalisis kerangka sosial untuk melihat perselisihan mengenai tanah, warisan, perkawinan, perceraian, sejarah Islam, dan juga konteks yang lebih besar mengenai hubungan negara dan Islam, Muslim dan non-Muslim. Buku ini dapat digunakan untuk melihat masyarakat tentang bagaimana masyarakat dapat hidup bersama dengan berbagai perbedaan, baik menyangkut nilai mau pun pandangan hidup.

Penulis buku ini, John R. Bowen adalah Profesor Antropologi dan Ketua Program Pemikiran dan Analisis Sosial di Universitas Washington, Saint Louis, Amerika. Dia menulis sejumlah buku, seperti *Can Islam Be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State* (2009), *Private Arrangements; 'Recognizing sharî'a' in England* (2009), *Recognizing Islam in France after 9/11* (2009), *Intellectual Pilgrimages and Local Norms in Fashioning Indonesian Islam* (2008), "*Normative Pluralism in Indonesia: Regions, Religions, and Ethnicities"* in Will Kymlicka and Boagang He, eds., *Multiculturalism in Asia; Theoretical Perspectives* (2005), *"Fairness and Law in an Indonesian Court"* in M. Khalid Masud, David S. Powers, and Peters, eds., *Dispensing Justice in Muslim Courts; Qadis, Procedures and Judgments (*2005), *"The Development of Southeast Asian Studies in the United States,"* in David L. Szanton, ed., *The Politics of Knowledge; Area Studies and*

*the Disciplines (*2004), *The New Anthropology of Islam (2010)*, dan *Religions in Practice; An Approach to the Anthropology of Religion* (2008).

Buku ini merupakan eksplorasi etnografis tentang bagaimana masyarakat berargumentasi tentang sejumlah masalah hukum, agama dan cita-cita kesetaraan dalam masyarakat yang pluralistik. Bowen mengkaji bagaimana cara terbaik untuk menarapkan tradisi hukum dan norma-norma Islam dalam kehidupan keluarga. Di Indonesia, dan juga tempat-tempat lain, persoalan ini terkait dengan sengketa politik, toleransi beragama dan keberlangsungan kehidupan pluralistik. Perdebatan dan konflik di Indonesia, mempunyai landasan yang kuat sebagai salah satu yang paling signifikan tentang bagaimana hidup bersama, mengakui perbedaan nilai-nilai dan menerima perbedaan itu.

Perdebatan ini akan terus berlangsung diantara para ahli teori. Karya Bowen ini merupakan karya antropologis yang menawarkan pendekatan etnografis tentang bagaimana masyarakat Indonesia bergumul dengan berbagai situasi yang sangat pluralistik yang bisa disebut sebagai perjuangan untuk hidup berdampingan, meski tetap berbeda. Bowen menelusuri beragam cara dimana masyarakat desa, hakim, ahli hukum, aktivis sosial dan sebagainya berargumentasi dan mendiskusikan apa yang disebut sebagai "nilai pluralisme."

Bowen melakukan eksplorasi melalui etnografi bagaimana masyarakat berargumen tentang masalah-masalah hukum yang sulit, agama dan cita-cita kesetaraan dalam masyarakat Indonesia yang pluralistik. Dia memeriksa bagaimana cara terbaik untuk menerapkan tradisi dan norma-norma hukum Islam dalam kehidupan keluarga. Di Indonesia dan tempat-tempat lain, hal ini terkait dengan kebijakan politik, toleransi kehidupan beragama. Perdebatan dan konflik di Indonesia mempunyai landasan yang kuat pada salah satu perdebatan manusia yang paling signifikan, yaitu bagaimana masyarakat dapat hidup bersama, mengakui dan mentoleransi perbedaan nilai-nilai yang mereka ikuti.

Sekilas, gagasan yang menempatkan Indonesia sebagai negara dimana masyarakat dapat hidup bersama tampak sebagai pandangan yang tidak pada tempatnya. Tahun 2002, ketika buku ini ditulis, Indonesia memasuki tahun ke lima reformasi setelah jatuhnya rezim Soeharto pada tahun 1998. Tapi Indonesia justru memasuki sebuah masa dimana semangat-semangat primordial, terutama primordial keagamaan bangkit yang terkadang menghalalkan kekerasan dengan dibungkus kata "jihad." Hal ini diperkuat dengan munculnya era otonomi daerah yang memungkinkan semua daerah membangkitkan kembali semangat primordialnya.

Namun demikian, gerakan ini tidak merefleksikan bangkitnya kultur tribal kuno. Mereka dibentuk oleh ide-ide tentang masyarakat dan bangsa, moral dan agama, begitu juga politik, sosial, dan kepentingan ekonomi. Beberapa provinsi di Indonesia mengekspresikan keinginanannya dengan menjadikan hukum syari'ah sebagai jalan hidup. Sebagian masyarakat berpendapat bahwa lebih baik mengatur diri mereka

dengan praktik dan norma lama. Advokasi untuk reformasi hukum memerlukan perlindungan yang lebih besar untuk hak asasi manusia, hak-hak perempuan dan analisis gender sebagai norma baru dalam proses pembuatan legislasi. Pada awal abad ke-21, banyak sekali permohonan agar Indonesia lebih waspada terhadap integrasi bangsa dan ancaman terorisme internasional. Tetapi, mereka tetap berprinsip harus didasarkan pada alasan-alasan yang tepat.

Mereformulasi kehidupan sosial Indonesia mengandaikan dua referensi gerakan. *Pertama*, terkait dengan reformasi internal menuju otentisitas dan nilai-nilai Indonesia dalam upaya untuk menemukan pendukung dari dalam. *Kedua,* terkait dengan reformasi eksternal menuju universalitas, modernitas dan nilai-nilai kesetaraan sosial trans-kultural. Nilai-nilai ini diharapkan dapat membantu untuk menghadapi ketidakadilan yang bersifat lokal. Demikian masyarakat Indonesia yang silang-menyilang dan bersaing klaim tentang bagaimana masyarakat hidup dan menjadikan Indonesia. Hal ini sangat menarik untuk mendialogkan ide-ide lokal, nilai-nilai nasional dan hak universal.

Dengan demikian, Indonesia merupakan cermin sebuah bangsa dimana terdapat persaingan diantara berbagai norma, hukum dan tertib sosial, sehingga Bowen merasa penting untuk melihat bagaimana nalar masyarakat mengenai hal tersebut. Dalam kaitan ini, Bowen mengambil obyek penelitian di Aceh, tepatnya di Gayo, dimana dia sudah tinggal di sana sejak tahun 1970-an. Sebagaimana di tempat-tempat lain, di Gayo laki-laki dan perempuan terlibat dalam perdebatan tentang keterkaitan antara adat, Islam dan hukum negara.

Sejak zaman penjajahan, pejabat kolonial telah membuat peta kehidupan sosial masyarakat Indonesia, dimana hukum adat menempati posisi istimewa. Namun, gagasan ini ditentang oleh kelompok yang bersikukuh tentang *universalisme* Islam, dimana hukum adat harus tunduk di bawah norma-norma Islam, termasuk dalam hal pengalihan harta kekayaan (warisan). Dari sinilah makna "keluarga" dipahami dan direproduksi dengan sistem pemahaman norma-norma lokal, tapi pada saat yang sama penerapan universalisme Islam tetap dijunjung tinggi, terutama dalam hal perkawinan, perceraian dan warisan.

Kerangka pergulatan yang dikemukakan Bowen tersebut, sebenarnya sudah sejak lama menjadi obyek kajian tentang relasi hukum Islam, adat, hukum nasional, bahkan hukum barat. Indonesia dalam peta pemikiran dunia Islam termasuk negara yang unik dan menarik. Selain sebagai negara berpenduduk muslim terbesar di dunia, dalam kehidupan mayoritas masyarakatnya terdapat paradigma pemikiran menyangkut masalah kenegaraan, kebangsaan, kemasyarakatan, termasuk tentang perempuan dengan perspektif yang beragam. Indonesia memiliki beragam budaya, adat, agama, hukum dan sebagainya.

Berkenaan dengan penelitian Bowen, dia melihat adanya ketegangan antara hukum adat di Gayo dan hukum Islam. Masalah ini pada abad ke-19 telah menyita perhatian sejumlah ahli. Van den Berg (1845-1927) mengemukakan teori *receptio-in-complexu*;

orang Islam Indonesia telah melakukan resepsi hukum Islam secara utuh dan sebagai satu kesatuan. Hukum Islam telah diamalkan secara penuh oleh umat Islam ketika itu. Dengan adanya teori ini, implementasi hukum Islam sejajar dan bahkan melampaui hukum lainnya.

Namun demikian, seiring dengan adanya perubahan arah politik, Belanda mulai membatasi ruang gerak dan perkembangan hukum Islam. Fenomena itu juga sering dilihat sebagai upaya untuk mengeliminasi perkembangan legislasi dan legalisasi hukum Islam. Perubahan orientasi ini mengakibatkan hukum Islam memasuki tahapan krisis, karena keberadaannya dianggap tidak menguntungkan bagi Belanda. Mereka menyadari, jika hukum Islam dibiarkan, cepat atau lambat akan mempersulit posisi Belanda. Melalui ide yang dikemas dalam *Het Indiche Adatrech* yang dimotori Van Vollen Hoven (1874-1933) dan Snouck Hurgronje (1857-1936), mereka mengeluarkan teori *receptie.* Menurut teori ini, hukum yang berlaku bagi umat Islam adalah hukum adat mereka masing-masing. Hukum Islam dapat berlaku apabila telah diresepsi oleh hukum adat. Jadi hukum adatlah yang menentukan ada tidaknya hukum Islam.

Dengan munculnya teori *receptie* ini, Belanda cukup punya alasan untuk membentuk sebuah komisi yang bertugas meninjau kembali wewenang Pengadilan Agama di Jawa dan Madura. Maka keluarlah Stbl, 1937 No. 116 yang berisi pencabutan wewenang Pengadilan Agama untuk menangani masalah waris dan lainnya. Masalah-masalah ini kewenangannya kemudian dilimpahkan pada *landraad* (Pengadilan Negeri).

Setelah masa kemerdekaan, teori *receptie* tersebut mendapat banyak kritik, antara lain oleh Hazairin melalui teori *receptie-exit.* Teori ini menyatakan bahwa teori *receptie* harus dikeluarkan dari teori hukum Islam di Indonesia, karena bertentangan dengan Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945 serta al-Quran dan Hadis. Teori lain dikemukakan Sayuti Thalib, *receptie a contrario,* yang menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat Indonesia adalah hukum agamanya, hukum adat hanya berlaku jika tidak bertentangan dengan hukum agama. Teori lain dikemukakan Ichtijanto, yang disebut teori eksistensi. Teori ini sebenarnya hanya mempertegas teori *receptie-a-contrario* dalam hubungannya dengan hukum nasional. Menurut teori eksistensi ini, hukum Islam mempunyai spesifikasi sebagai berikut: 1). Telah tercakup sebagai bagian integral dari hukum nasional; 2). Bersifat otonom dan diakui oleh hukum nasional; 3). Memuat norma hukum Islam yang berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional; 4). Menjadi bahan utama dan sumber utama hukum nasional.

Dari penjelasan tersebut, tampak bahwa penelitian Bowen ini mempunyai akar perdebatan politis dan akademis yang cukup panjang. Melalui riset yang cukup panjang, Bowen berhasil menunjukkan bagaimana masyarakat Gayo menegosiasikan ke-Islaman dan ke-Gayo-an, tanpa kehilangan identitas. Hal demikian, berlangsung juga di belahan wilayah Indonesia yang lain. Di Jawa misalnya, antara ke-Islaman dan ke-Jawaan yang diasumsikan saling menegasikan, ternyata tidak selalu demikian. Orang Jawa yang baik bisa sekaligus menjadi orang Islam yang baik.[]

Perempuan, Fiqih dan Fatwa

Judul	: Atas Nama Tuhan; dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif *[Speaking in the God's Name: Islamic Law, Authority and Women]*		
Penulis	: Khaled Aboe el-Fadl		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] …….
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] ……
Tanggal-Vol	: 2004		
Kolasi	: 617 hal		
Penerbit	: Serambi: Jakarta, 2004		
ISBN/ISSN	: 979-3335-51-3		

Khaled Aboe el-Fadl adalah guru besar hukum Islam di UCLA, Amerika Serikat. Alumni Universitas Yale dan Princeton ini sebelumnya menggeluti studi keislaman di Kuwait, tanah kelahirannya, dan Mesir. Selain piawai menguraikan nilai-nilai Islam klasik dalam konteks modern, dia juga sering disebut sebagai "*an enlightened of liberal Islam*." Selain menulis tema-tema seputar moralitas dan kemanusiaan, Aboe el-Fadl juga dikenal sebagai pembicara publik yang cukup terkenal dan aktif dalam berbagai organisasi sosial dan hak asasi manusia. Beberapa karyanya telah dipublikasikan dan diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia, diantaranya *Melawan Tentara Tuhan* (2003), *Musyawarah Buku* (2002), *Rebellion and Violance in Islamic Law* (2001), *Islam and Challange of Democracy* (2003).

Dalam buku yang berjudul asli *Speaking in the God's Name: Islamic Law, Authority and Women* ini, Aboe el-Fadl mengkaji ulang fatwa-fatwa yang diterbitkan para ulama timur-tengah yang tergabung dalam lembaga *Council for Scientific Research and Legal Opinion* (CRLO); sebuah lembaga fatwa resmi Arab Saudi yang mempunyai otoritas untuk mengeluarkan fatwa. Dalam buku ini, dia melancarkan kritik tajam terhadap fatwa-fatwa terbitan CRLO yang dinilainya sangat *bias* gender. Bahkan, dia menilai banyak sekali produk hukum Islam yang mengabaikan proses penetapan hukum secara demokratis. Karena itu, Abou el-Fadl mengkaji ulang bagaimana mekanisme perumusan dan pengambilan keputusan fatwa oleh lembaga CRLO yang kerapkali mengatasnamakan diri sebagai penafsir tunggal atas "kehendak Allah."

Sebagai akademisi yang sangat akrab dengan hukum Islam, Aboe el-Fadl mengakui

bahwa hukum Islam adalah jantung dan inti agama Islam. *Dengan* mengutip Joseph Schacht, dia menunjukkan bahwa hukum Islam adalah prestasi puncak peradaban Islam. Sedari awal, ia melihat perkembangan disiplin hukum Islam secara *pesimis,* karena serbuan kolonialisme dan modernitas yang terus merangsek. Bahkan, menurutnya, sisa-sisa khazanah hukum Islam klasik tersebut berada di ambang kepunahan. Namun, di tengah-tengah kegelisahan dan pergulatan tersebut, ia mulai menyadari peran penting khazanah intelektual Islam ini. Ia kemudian berupaya sekuat tenaga "menghidupkan kembali" tradisi hukum Islam klasik yang cukup dinamis, dan memiliki basis epistemologi yang toleran dan pluralistik.

Kegelisahan Aboe el-Fadl sangat wajar, karena wajah fiqih konvensional memang kurang ramah terhadap perkembangan modernitas yang terus berjalan. Hal ini disebabkan beberapa hal, antara lain: *Pertama,* karakter fiqih konvensional sangat bersifat eksklusif. Eksklusifisme fiqih Islam terutama nampak ketika dihadapkan dengan kelompok non-muslim. Dalam pandangan fiqih, non-muslim selalu dipandang sebagai ancaman, sehingga mereka tidak bisa diposisikan setara dengan orang Islam. Hal ini tampak dalam produk fiqih konvensional tentang *kâfir zimmî*, orang kafir yang mau tunduk terhadap pemerintahan Islam. Fiqih klasik menyebutkan bahwa orang-orang kafir ini diperintahkan untuk memakai simbol-simbol tertentu untuk membedakan mereka dengan umat Islam. Lebih tragisnya lagi, mereka dilarang mendirikan rumah yang atapnya lebih tinggi dari rumah tetangganya yang muslim; mereka diharuskan memakai pakaian berwarna biru atau kuning, memakai ikat pinggang tebal di atas baju, memakai peci yang bolong dan robek yang seluruhnya menjadi simbol kerendahan posisi *kâfir zimmî* dihadapan umat Islam. Karakter fiqih yang eksklusif ini kemudian mempengaruhi dan membentuk bangunan fiqih secara umum. Hal ini antara lain tampak dalam ketentuan larangan nikah beda agama *(intermarriage)*, beda agama sebagai penghalang pewarisan, larangan pindah agama *(murtad)* dengan ancaman hukuman mati, serta aturan-aturan yang lain.

Kedua, karakter fiqih konvensional sangat bercorak patriarki. Salah satu topik yang kerap menjadi sasaran kritik adalah wajah patriarki yang begitu melekat dalam fiqih. Hal ini antara lain disebabkan karena sebagaian besar ulama yang menyusun fiqih adalah laki-laki dan dalam kultur yang sangat didominasi laki-laki, sehingga tidak mengherankan jika produk fiqih sangat berwajah patriarki. Hampir dalam semua aspek, laki-laki selalu diposisikan di atas perempuan; harga dan bobot satu laki-laki sama dengan dua perempuan; seorang suami mempunyai kebebasan untuk mencerai isterinya yang diduga berzina (li'ân), tetapi tidak demikian dengan isteri. Begitu juga, perempuan dilarang menjadi imam salat bagi laki-laki dan beberapa produk fiqih yang bersifat diskriminatif terhadap perempuan.

Ketiga, karakter fiqih konvensional yang sangat bernuansa agraris-tradisional. Fiqih konvensional adalah fiqih yang dirumuskan dalam konteks kehidupan masyarakat agraris. Hal ini sangat terasa terutama ketika fiqih konvensional membahas tentang barang-barang yang wajib dizakati, khususnya hasil-hasil pertanian yang menjadi sumber kehidupan di Arab. Meski pun dalam fiqih ada pembahasan zakat tambang, harta karun

dan sebagainya, namun hal itu bukan bahasan yang dominan. Demikian juga dalam bab *mu'âmalâh,* terutama yang berbicara tentang bisnis (perdagangan), imajinasi para *fuqahâ'* adalah bisnis hasil pertanian dengan pola tradisional yang sederhana. Transaksi misalnya, diandaikan hanya dalam konteks perjumpaan satu individu dengan yang lain yang sedang melakukan akad. Akibatnya, fiqih konvensional-tradisional harus merevisi sejumlah konsepnya akibat perkembangan masyarakat yang begitu cepat dan tidak pernah dibayangkan dibayangkan oleh ulama zaman dulu.

Keempat, karakter fiqih konvensional yang sangat bercorak lokal-Arab. Tidak dapat dipungkiri, bahwa budaya masyarakat Arab begitu dominan dalam karya-karya fiqih zaman dulu. Bahkan, standar untuk menentukan kehalalan dan keharaman sesuatu dengan menggunakan standar Arab. Hal ini antara lain dapat dilihat misalnya, dalam penentuan *tayyib* (bersih) dan *khabist* (kotor)-nya makanan, sebagaimana telah disinggung.

Di samping persoalan di atas, problematika lain dalam fiqih dan hukum Islam adalah tentang siapakah yang paling otoritatif dalam memutuskan sebuah hukum dalam Islam? Pada masa Nabi saw. masih hidup, sumber otoritatif tidak pernah menjadi persoalan. Sebagai penerima wahyu, Nabi saw. secara aktif berperan sebagai pemegang otoritas hukum. Namun, sepeninggalnya, otoritas hukum tersebar sedemikian rupa. Persoalan otoritas dan otoritarianisme menjadi perhatian serius Aboe el-Fadl. Lebih luas lagi, Ia berusaha menggali gagasan tentang bagaimana seseorang layak mewakili suara Tuhan tanpa menganggap dirinya sebagai Tuhan atau tanpa dipandang sebagai Tuhan.

Abou el-Fadl memfokuskan analisisnya pada pendekatan-pendekatan yang mengklaim mewakili tradisi Islam autentik *(al-ashâlah),* dan tidak tercemar oleh pengaruh dari luar tradisi hukum Islam dan juga berkonsentrasi pada "fatwa respresentatif" yang dikeluarkan lembaga keagamaan di Saudi Arabia. Dalam konteks ini, Abou el-Fadl memerankan diri sebagai pengamat tradisi hukum Islam. Dia percaya pada autentisitas al-Quran sebagai wahyu Tuhan dan pada kenabian Muhammad Saw. Tetapi di sisi lain, Abou el-Fadl juga percaya bahwa metodologi tafsir "otoriter" akan menggerogoti "integritas teks-teks Islam," meredupkan suaranya dan dapat mengikis daya guna kekuatan hukum Islam. Dari dasar pemikiran ini, Abou el- Fadl menawarkan usulan untuk menjunjung "otoritas teks" dan membatasi "otoritarianisme pembaca."

Hal yang terasa baru dari Abou el-Fadl dalam buku ini adalah pendekatan *hermeneutika-kritis* dalam menelaah persoalan fatwa keagamaan, serta implikasinya dalam studi ke-Islam-an. Dia tidak hanya memposisikan diri sebagai seorang ilmuan sosial yang hanya mengobservasi, mengamati dan menggambarkan berbagai kecenderungan, tetapi lebih sebagai seorang ahli hukum yang berusaha melakukan penilaian terhadap doktrin-doktrin yang dianut oleh komunitas hukum.

Dalam pembahasan mengenai otoritas keagamaan, Abou el-Fadl membedakan dua jenis sifat otoritas, yaitu otoritas yang bersifat koersif dan otoritas yang bersifat persuasif. Otoritas koersif merupakan kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau menghukum. Otoritas jenis ini sifatnya memaksa orang lain agar tunduk pada pikiran dan kehendaknya. Otoritas koersif ini biasanya terkait dengan kekuasaan politik dengan segala aparatusnya yang memiliki kekuatan untuk memaksa dan menghukum. Sedangkan otoritas persuasif merupakan kemampuan untuk mengarahkan keyakinan dan perilaku orang lain atas dasar kepercayaan. Karena itu, otoritas persuasif melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif yang berasal dari dalam diri orang itu. Otoritas jenis ini biasanya dikaitkan dengan pengetahuan seseorang, kharisma dan sejenisnya.

Dua jenis sifat otoritas ini terkait dengan pembedaan dua istilah berikutnya yang diambil Abou el-Fadl dari Richard Friedman dalam tulisan berjudul *On Concept of Authority in Political Philosophy*,[3] yaitu: "memangku otoritas" *(being in authority)* dan "memegang otoritas" *(being an authority).* Memangku otoritas artinya menduduki jabatan resmi atau struktural yang memberi kewenangan untuk mengeluarkan perintah dan arahan. Pemangku otoritas dipatuhi sebab dia memiliki daya paksa. Dalam kasus ini, tidak dikenal adanya ketundukan personal, karena seseorang bisa saja berbeda pendapat dengan pemangku otoritas, namun ia tidak mempunyai pilihan lain, kecuali harus mengikuti kehendak pemangku otoritas. Dengan demikian, keterikatan seseorang pemangku otoritas lebih disebabkan adanya kekuatan yang memaksa dia harus tunduk.

Sementara itu, ketaatan kepada "pemegang otoritas" melibatkan semangat yang berbeda. Di sini orang dengan penuh kesadaran meninggalkan pendapat pribadinya, karena tunduk pada pemegang otoritas yang dipandang memiliki pengetahuan, kebijaksanaan, atau pemahaman yang lebih baik. Dengan demikian, ketundukan orang kepada pemegang otoritas adalah ketundukan dan ketaatan sukarela. Ketundukan itu didasarkan pada kesadaran individu untuk mengikuti pendapat orang lain. Pertanyaannya adalah apakah hubungan-hubungan kekuasaan itu harus mengacu pada hubungan tuan dan hamba? Apakah penerimaan terhadap kekuasaan menghendaki adanya ketundukan buta? Apakah kesetiaan pada kekuasaan harus berarti yakin bahwa perintah merupakan hak yang instrinsik?.

Richard Friedman mempunyai dua penafsiran untuk membedakan kekuasaan. Dia berpendapat, kekuasaan yang berasal dari ilmu pengetahuan yang tinggi pada dasarnya berbeda dengan jenis kekuasaan yang diperoleh karena menduduki jabatan politis tertentu. Mengakui seseorang sebagai penguasa berarti mengakui *superioritas-intrinsik*, memberikan kesetiaan yang tidak diragukan lagi dan meyakini bahwa apa yang dikatakan penguasa adalah benar. Namun, hal ini tidak berarti semua perintahnya adalah kebenaran yang perlu ditaati. Di sana tetap diperlukan adanya kesadaran kritis, meskipun kepatuhan juga diperlukan. Kekuasaan ilmu pengetahuan bersandar pada

[3] Tulisan Friedman tersebut dimuat dalam R. Flatham (ed), *Concept in Social and Political Philosophy,* (New York: Mc-Milaan, 1973)

tradisi, sedangkan kekuasaan jabatan didasarkan pada pengakuan diperlukannya pemangku jabatan, diterimanya aturan main serta ketentuan-ketentuan lainnya.

Khaled menggambarkan bagaimana proses seorang pembaca teks, sehingga jatuh dalam sikap otoriter seperti ini. Ketika pembaca bergelut dengan teks dan menarik sebuah hukum dari teks, resiko yang dihadapi adalah bahwa pembaca menyatu dengan teks, atau pikiran pembaca akan menjadi perwujudan ekslusif teks tersebut. Akibatnya, teks dan konstruksi pembaca akan menjadi satu dan serupa. Dalam proses ini, teks tunduk kepada pembaca dan secara efektif pembaca menjadi pengganti teks. Jika seorang pembaca memilih sebuah cara baca tertentu atas teks dan mengklaim bahwa tidak ada lagi pembacaan lain, teks tersebut larut ke dalam karakter pembaca. Jika pembaca melampaui dan menyelewengkan teks, bahaya yang akan dihadapi adalah pembaca akan menjadi tidak efektif, tidak tersentuh, melangit dan otoriter.

Beberapa Fatwa tentang Perempuan

Dalam buku ini, Aboe el-Fadl mengangkat berbagai isu penting fatwa yang terkait dengan perempuan, seperti kasus tentang bra, sepatu bertumit tinggi dan perjanjian perkawinan; fitnah yang muncul akibat perempuan ziarah kubur; bahaya bagi perempuan yang bepergian tanpa muhrim; bertepuk tangan dan suara perempuan yang menimbulkan fitnah; larangan perempuan mengemudikan mobil dan masih banyak lagi isu-isu yang dibahas dalam buku ini.

Ulasan ini hanya akan mengangkat beberapa masalah utama. Suatu ketika Ibnu Jibrin (pengajar Institute Hukum Islam dan direktur penelitian ilmiah, fatwa, dakwah dan konsultasi) pernah ditanya, apakah mengenakan *bra* diperbolehkan menurut hukum Islam. Ibnu Jibrin menjawab dengan terus terang bahwa "setiap perempuan akan berusaha membiasakan diri mengenakan pakaian tambahan untuk menciptakan kesan bahwa mereka masih muda atau masih perawan. Jika memang demikian motifnya, hal tersebut merupakan bentuk penipuan yang dilarang. Namun, jika perempuan mengenakan *bra* untuk tujuan kesehatan dan pengobatan, maka hal tersebut diperbolehkan."Abou el-Fadl memberi komentar atas fatwa tersebut dengan mengatakan, tampaknya, jika *bra* mengangkat buah dada dan motif dibalik pemakaiannya adalah menipu orang lain, mengapa hal tersebut dilarang? Abou el-Fadl balik bertanya, jika prinsip hukum yang hendak dibangun di sini adalah persoalan menampilkan tubuh secara terang-terangan, maka sejauhmana seorang ahli hukum menggunakan prinsip tersebut? Persoalan ini boleh saja diabaikan, namun ada persoalan lain yang lebih penting tentang siapa melarang apa? Dengan kata lain, apakah Ibnu Jibrin mengetahui apakah perintah Tuhan juga mengatur ketentuan tertentu tentang *bra*? Sejauhmana ketentuan tersebut disimpulkan dari perintah tekstual ayat? Hampir tidak diragukan bahwa penipuan memang sesuatu yang dilarang dalam Islam, tetapi siapa yang menetapkan ketentuan tentang *bra* dan penipuan? Dengan demikian, argumentasi tentang *bra,* jika dikaitkan dengan penipuan sebenarnya tidak ada relevansinya.

Kita bisa memahami persoalan ini secara lebih jelas dalam fatwa lainnya tentang perempuan yang mengenakan sepatu bertumit tinggi *(high hills)*. Fatwa tersebut dikeluarkan sekelompok ahli dalam CRLO dan Ibn Bâz, Syaikh Ibnu Jibrin dan Syaikh al-Utsaymin baik dalam kapasitas anggota CRLO maupun pribadi. Menurut mereka sepatu bertumit tinggi tidak diperbolehkan. Diantara alasannya adalah bahwa sepatu semacam itu tidak menyehatkan dan membahayakan perempuan, karena bisa menyebabkan terkilir dan jatuh. Selain itu, sepatu tersebut juga menipu, karena menjadikan perempuan kelihatan lebih tinggi dan dapat menimbulkan fitnah karena menonjolkan paha perempuan.

Ironisnya, metodologi dan bukti tekstual penetapan fatwa tersebut tidak dijelaskan secara rinci. Pertanyaan balik yang bisa diajukan di sini adalah apakah segala sesuatu yang dapat merusak syaraf tulang belakang dipandang haram? Apakah keharaman tersebut juga berlaku sebab sepatu yang buruk, posisi duduk yang tidak baik, kursi yang tidak menyehatkan dan duduk sembarangan? Lebih penting lagi, bahwa kondisi-kondisi faktual di seputar kasus sepatu bertumit tinggi terkait dengan pengelabuan. Aspek yang paling mengganggu seputar asumsi normatif para pembuat fatwa di atas adalah bahwa mereka mengkorelasikan antara 'iklan produk' dan 'keindahan artifisial' fisik perempuan dengan motif supaya tidak terlihat seperti sebenarnya. Misalnya, apakah para pembuat fatwa berasumsi bahwa perempuan yang lebih tinggi dan memiliki dada yang lebih besar itu lebih mengandung nafsu, sehingga sebab pelarangannya adalah penempatan yang keliru dari produk itu.

Barangkali para ahli hukum itu berkesimpulan bahwa Allah tidak memaafkan segala bentuk pengelabuan, sehingga segala sesuatu yang menjadi media *(wasîlah)* pengelabuan adalah perbuatan haram. Namun demikian, kecurigaan kita muncul ketika menganalisis bagaimana para ahli hukum yang sama membahas bentuk pengelabuan lain. Para ulama CRLO pernah ditanya tentang keabsahan nikah *misyâr* yang populer di Arab Saudi. Dalam pernikahan ini, seorang laki-laki menikahi seorang perempuan dengan niat akan menceraikannya setelah beberapa lama, tetapi tanpa memberitahukan niat tersebut kepada calon isteri. Beberapa ulama CRLO termasuk Ibnu Baz menetapkan bahwa pernikahan tersebut dipandang *sah*, dan anehnya mereka sama sekali tidak mengecam perilaku laki-laki yang curang tersebut. Mereka juga tidak mengomentari hal tersebut sebagai bentuk pengelabuan. Namun, mereka mencatat dua hal: *pertama,* kebanyakan ahli hukum klasik sepakat bahwa bentuk pernikahan semacam itu sah; *kedua,* pernikahan semacam itu berbeda dengan nikah kontrak *(zawâl al-mut'ah)* dimana jangka waktu pernikahan telah ditentukan. Dari sini dapat disimpulkan, jika kontrak pernikahan diungkapkan secara eksplisit dan disepakati bersama dinyatakan tidak sah, tetapi jika niat untuk mengakhiri pernikahan itu sengaja disembunyikan, meskipun dengan curang, dinyatakan sah.

Dalam kaitan ini, ketika fatwa-fatwa tersebut dianalisis dalam perspektif komparatif, kita patut mencurigai adanya proses pemilahan dalam menampilkan bukti-bukti. Akibatnya, satu-satunya suara yang muncul dalam fatwa-fatwa tersebut adalah suara penafsir yang secara sewenang-wenang mengontrol proses penetapan hukum.

Hal yang kurang lebih sama juga tampak, ketika beberapa ahli hukum Saudi Arabia seperti 'Abdullah bin Qa'ûd, 'Abdullah bin Ghidyân, 'Abd al-Razzâq 'Afifî, 'Abd al-'Azîs bin 'Abdullah bin Bâz, Muhammad al-Shâlih al-'Utsaymin dan Shâlih bin Fauzân, pernah diminta pendapatnya tentang apakah perempuan muslim boleh menziarahi kubur suaminya? Perempuan itu menyatakan, dia tidak melakukan perbuatan terlarang seperti meronta-ronta, meratap atau merobek-robek pakaian. Para ahli hukum tersebut menjawab bahwa hanya kaum laki-laki muslim yang diperbolehkan ziarah kubur, bahkan sangat dianjurkan, seraya mengutip hadis: *"Berziarahlah, karena sesungguhnya itu akan mengingatkanmu pada hari akhir."* Tetapi dalam waktu yang sama mereka menegaskan bahwa Nabi Muhammad saw. pernah bersabda: *"Semoga Tuhan melaknat perempuan yang melakukan ziarah kubur."*

Apapun motifnya, perempuan tidak diperbolehkan ziarah kubur. Para ahli hukum tersebut kemudian mengemukakan alasan spekulatif pelarangan tersebut dengan menyatakan bahwa perempuan adalah mahluk yang lemah secara intelektual dan emosional. Jika perempuan melakukan ziarah kubur, mereka cenderung melakukan tindakan terlarang seperti berteriak, meratap, memukul-mukul dada karena kesedihan. Karena kondisi psikologis mereka yang rapuh, praktik ziarah kubur akan merusak dan membahayakan. Menurut para ahli hukum tersebut, jika semakin banyak perempuan yang ziarah kubur, maka hanya akan menarik laki-laki yang tidak bermoral untuk mengunjungi kompleks pemakaman dengan tujuan melihat perempuan atau menggoda mereka, sehingga ziarah kubur bagi perempuan akan menjadi sumber fitnah.

Hal yang penting dikemukakan, penetapan hukum tersebut merupakan pendapat minoritas dalam tradisi hukum Islam, termasuk dalam Mazhab Hanbali yang dianut sebagian besar masyarakat Saudi Arabia. Dalam tradisi hukum Islam setidaknya ada tiga pendapat mengenai persoalan ini. Pendapat minoritas menyatakan ziarah kubur sebagai perbuatan terlarang. Namun, pendapat mayoritas menyatakan, pada mulanya ziarah kubur dilarang, baik terhadap laki-laki maupun perempuan. Dasar argumentasinya adalah beberapa hadis, diantaranya hadis dari A'isyâh, isteri Nabi Muhammad saw. yang menegaskan larangan ziarah kubur berlaku bagi laki-laki dan perempuan. Akan tetapi A'isyâh sendiri diceritakan sering menziarahi makam keluarganya. Lebih jauh lagi beberapa hadis menyebutkan bahwa Nabi Muhammad saw. bertemu dengan perempuan yang sedang ziarah kubur, dan beliau tidak melarang. Pendapat minoritas lainnya menyebutkan, boleh tidaknya laki-laki dan perempuan ziarah kubur sepenuhnya bergantung pada perilaku dan adat di suatu tempat dan waktu munculnya persoalan tersebut. Jika individu-individu, baik laki-laki maupun perempuan, mampu menghindarkan diri dari perbuatan terlarang ketika ziarah kubur, maka keduanya tidak dilarang, bahkan dianjurkan.

Demikian juga dengan hadis yang menjadi sandaran pelarangan, sebagaimana telah dikutip, mengandung sejumlah masalah. Dalam banyak hadis disebutkan, Nabi Muhammad saw. bukanlah pelaknat *(la'în),* meskipun terhadap musuhnya, karena hal itu tidak sejalan dengan tuntunan moral Islam, sehingga riwayat bahwa beliau melaknat perempuan yang ziarah kubur patut dipertanyakan. Sebuah jawaban yang

komprehensif harus melibatkan pengujian dan penilaian terhadap dampak dari kontradiksi tersebut. Di samping itu, ada berbagai versi lain seputar hadis tersebut. Satu versi hadis mengutuk perempuan yang melakukan 'ziarah kubur satu kali' *(zâirât al-qubûr),* sedangkan versi lain mengutuk perempuan yang sering 'ziarah kubur' *(zawwârat al-qubûr).*

Masalah ini penting dikemukakan untuk mengungkap konteks sosial budaya sebuah hadis. Namun demikian, masalah tersebut sama sekali tidak muncul dalam fatwa-fatwa ulama-ulama tersebut. Hal itu bukan karena mereka tidak tahu, tetapi lebih karena asumsi yang memandang rendah perempuan. Hasilnya, mereka secara keliru menyajikan interpretasi hukum Islam dan menciptakan kesan bahwa hukum Islam jauh lebih tertutup dibanding dengan bukti-bukti hadis yang ada. Dengan demikian, peran pengarang dan teks semakin dibatasi dan sirna. Sementara sang penafsir menduduki posisi teratas dan tidak dapat digugat, karena seolah-olah mereka menjadi teks dan pengarang itu sendiri.

Pada bagian lain, beberapa orang meminta fatwa tentang apakah seorang perempuan dibenarkan mengadakan perjalanan tanpa ditemani famili laki-lakinya *(mahram)*? Dalam konteks tersebut, seorang perempuan bertanya: Jika suaminya terluka akibat sebuah kecelakaan dan dia diminta untuk menjenguknya, apakah dia diperbolehkan pergi sendiri tanpa ditemani famili laki-lakinya? Begitu juga dengan kasus lain, tentang seorang laki-laki yang bekerja di Arab Saudi dan ingin sekali bertemu dengan isteri dan anaknya yang masih kecil. Apakah perempuan tersebut boleh pergi ke Saudi Arabia?

Para ulama CRLO menjawab bahwa dalam kondisi apapun seorang perempuan tidak dibenarkan melakukan perjalanan lebih dari 80 km tanpa ditemani seorang *mahram.* Mereka mengutip sebuah hadis: *"Tidak dibenarkan bagi seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan rasul-Nya untuk bepergian sejauh satu hari perjalanan (menurut versi lain, tiga hari perjalanan) tanpa ditemani seorang mahram."* Salah seorang anggota CRLO, Ibn Fauzan secara khusus menyatakan, larangan tersebut penting ditegaskan karena pesawat, mobil, kereta yang ditumpangi bisa saja mengalami masalah sehingga perempuan itu terlantar sendirian tanpa seorang pelindung. Mereka kemudian menyatakan, karena kemungkinan dapat menimbulkan fitnah, maka sebaiknya perempuan tidak bepergian jauh tanpa ditemani *mahram.* Masalahnya, CRLO telah menyajikan ketetapan mereka sebagai hukum Islam tanpa memberikan penjelasan yang utuh.

Abou el-Fadl menjelaskan dengan mengutip sejumlah ahli fiqih klasik seperti Said Ibn Zubayr (w. 95 H/714 M), Mâlik Ibn Anas (179 H/796 M), al-Awzâ'î (w. 157 H/774 M) dan al-Syâfi'î (204 H/820 M) yang menyatakan: "Masalahnya bukan ada atau tidaknya *mahram* yang menemani, tetapi lebih berkaitan dengan soal keamanan *(al-amn).* Karena itu, bila keamanan bisa dijamin melalui berbagai sarana, seorang perempuan boleh saja bepergian sendirian atau bersama perempuan lain." Dengan demikian, fatwa ahli hukum CRLO tersebut di samping mengabaikan sekian banyak pendapat dalam fiqih, juga bertindak otoriter dan senantiasa berpandangan bahwa perempuan adalah sumber fitnah.

Di samping masalah-masalah tersebut, Abou el-Fadl masih mengomentari fatwa-fatwa lain yang cenderung memandang rendah perempuan. Dia telah berhasil menunjukkan dengan sangat baik bahwa otoritarianisme hukum Islam merupakan problem besar yang kurang mendapat perhatian para ahli. Bahkan, beberapa ahli cenderung menyejajarkan penafsiran teks yang bersifat spekulatif atau tidak masuk akal dengan *otoritarianisme-epistimologis*. Otoritarianisme merupakan sebuah perilaku yang sama sekali tidak berpegang pada prasyarat pengendalian diri dan melibatkan klaim palsu yang berdampak pada penyalahgunaan kehendak Tuhan. Otoritarianisme merupakan pengabaian terhadap realitas ontologis Tuhan dan pengambilalihan kehendak Tuhan. Dengan demikian, buku Abou e-Fadl ini berhasil menampilkan sebuah kajian hukum Islam dengan pendekatan yang tidak banyak dilakukan sarjana hukum Islam selama ini.[]

Perempuan Dalam Teks Agama, Sebuah Kritik

Judul	: Pembebasan Perempuan *[The Quran, Women dan Modern Society]*		
Penulis	: Asghar Ali Engineer		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] …….
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] ……

Tanggal-Vol	: 1999
Kolasi	: viii +310 Hal;14,5+21 cm
Penerbit	: LkiS: Yogyakarta, 1999
ISBN/ISSN	: 979-979-9492-94-3

Membincang isu gender, kesetaraan, pembaharuan hukum Islam dan hak-hak perempuan, mengajak kita untuk melihat sosok intelektual muslim yang juga feminis Islam, Asghar Ali Engineer.

Asghar Ali Engineer lahir 10 Maret 1939 di Salumbar, Rajasthan, India. Dia anak seorang pendeta Bohra, Qurban Husain, dan ibunya bernama Maryam. Keluarganya adalah penganut sekte *Syîah Ismâîliyyah*. Melalui ayahnya, Asghar mempelajari ilmu-ilmu keislaman mencakup bidang teologi, tafsir, hadis dan fiqih. Bahkan, dia juga pernah menempuh pendidikan formal dari tingkat dasar dan lanjutan pada sekolah yang berbeda-beda, seperti Hoshangabad, Wardha, Dewas dan Indore. Pendidikan tingginya bermula sejak tahun 1956. Enam tahun kemudian, tepatnnya pada tahun 1962, dia berhasil menyelesaikan kuliah dan beroleh gelar Doktor dalam bidang teknik sipil *(civil engineering)* dari Universitas Vikram, Ujjain, India.

Asghar menguasai beberapa bahasa, termasuk bahasa Inggris, Arab, Urdu, Persia, Gujarat, Hindi dan Marathi. Hal ini memudahkannya dalam menekuni masalah-masalah agama. Pemikirannya banyak dipengaruhi para filosof seperti Niyaz Fatehpuri, Bertrand Russel, dan Karl Marx. Di bidang tafsir al-Quran, dia terilhami dari tokoh-tokoh Islam seperti Sayyid Ahmad Khan (1898) dan Maulana Abu al-Kalam (1958). dia juga menekuni hampir semua karya tentang *Dakwah Fâtimiyyah* besutan Hatim, Qadi Nu'man, Muayyad Sirazi, Haminuddin Kirmani, Hatim ar-Râzî dan Ja'far Mansur al-Yamani. Bahkan, *Rasâ'il Ikhwânu as-Safâ,* sebuah sintesis antara akal dan wahyu, turut serta membentuk wacana intelektual Asghar.

Khazanah keilmuan Asghar yang cukup luas tersebut menjadi landasan dasar gagasan dan tindakannya dalam merumuskan dan memperjuangkan apa yang dia sebut "teologi pembebasan," khususnya terhadap perempuan dan kaum tertindas yang lain. Tulisan-tulisannya selalu mengilhami para aktifis sosial dalam upaya penegakan hak asasi manusia, pembelaan hak-hak perempuan, pendampingan rakyat tertindas, perdamaian etnis, sosial dan agama. Bahkan dia sendiri terlibat langsung memimpin organisasi yang memiliki *concern* pada upaya advokasi sosial, meskipun harus bertentangan dengan generasi tua yang cenderung bersikap konservatif dan pro *status-quo*. Uniknya, keterlibatan langsung dalam dunia advokasi dan gerakan sosial tidak menghambat kegiatan ilmiahnya. Dia tetap produktif dalam melahirkan karya-karya ilmiah, dan beberapa diantaranya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Kita bisa lihat beberapa karya lain, seperti *Rights of Women in Islam (1992)* dan *Islam dan Teologi Pembebasan (1999).*

Pembebasan Perempuan

Buku ini memang memilik daya jelajah luas, khususnya tentang isu perempuan, agama dan juga pergumulannya dengan dunia politik. Pelacakan Asghar merambah jauh sampai ke persoalan-persoalan krusial dalam masyarakat Islam, terutama berkenaan dengan perjuangan kaum perempuan dalam mewujudkan kesetaraan. Dalam banyak hal, dia memilih beberapa madhab yurisprudensi Islam yang lebih membela hak-hak perempuan dan mengarah pada emansipasi perempuan melalui metode *talfiq*.

Buku *Pembebasan Perempuan* dari judul asli *The Quran, Women and Modern Society* ini, mengajak kita membincang tema hukum keluarga, talak, perempuan di ruang publik, poligami, saksi perempuan, keluarga berencana, cadar dan juga kehidupan kaum perempuan di bawah rezim Islam, dan pemikiran-pemikiran kritis dari kaum feminis di belahan dunia Islam lain.

Buku ini mengawali ulasan tentang bagaimana teks al-Quran menjadi medan tafsir dan pemaknaan yang terus akan menjadi ajang kontestasi para ahli tafsir. Dari asusmi dasar ini, kita tentu akan segera melihat munculnya pendekatan tafsir yang tampak saling bertentangan. Satu pihak menghendaki penafsiran al-Quran secara lebih kontekstual, namun pihak lain bersikukuh mempertahankan pemaknaan tekstualitas al-Quran, termasuk ayat-ayat (hukum) keluarga dan peran perempuan, yang lebih tekstual konservatif.

Dua arus ini lantas menciptakan medan kontestasi di tengah-tengah masyarakat. Sebagian mereka menghendaki perubahan, modernisasi dan keterbukaan, di satu sisi, dan di sisi lain, sebagian masyarakat tradisional tetap memegang teguh nilai-nilai ortodoksi. Arus terakhir ini yang kemudian dikenal sebagai kelompok fundamentalis; kelompok yang anti terhadap perubahan dan rasionalisasi terhadap hukum keluarga muslim.

Fundamentalisme, tulis Asghar, merupakan reaksi kuat terhadap pemaksaan *westernisasi*

dan modernisasi oleh para elit yang 'terbaratkan.' Fundamentalisme muncul sebagai konsekuensi dari pudarnya nilai-nilai tradisional. Pemaksaan westernisasi oleh Syah Iran misalnya, telah mengakibatkan kekacauan besar yang dibarengi dengan ketimpangan ekonomi yang pelik, dan pada akhirnya mengakibatkan tergulingnya Syah Iran oleh dominasi gerakan para *Mullâh.* Peristiwa ini membawa kembali ortodoksi di masyarakat Iran. Situasi ini juga menimpa banyak negara Islam lain, seperti Aljazair dan Turki.

Namun demikian, kesulitan dan kondisi politik di beberapa negara ini justru menjadi pemicu bagi lahirnya gerakan-gerakan perempuan, khususnya para elit yang telah "terbaratkan," yang hendak melakukan sekularisasi hukum keluarga. Mereka menganggap bahwa hukum keluarga yang didasarkan pada agama "ketinggalan zaman" dan berwatak "reaktif," karena itu harus dibuang. Sebagian pihak juga menghendaki perubahan implementasi hukum gender secara adil dengan mengkaji ulang dan menafsirkan kembali teks-teks al-Quran. Di dunia Islam kontemporer ini, kita juga kerap mendengar beberapa teolog feminis yang memiliki keahlian di bidang tafsir Al-Quran dalam perspektif feminis. Meski dalam kadar kuantitas yang masih sedikit, namun harapan Asghar dengan peran pemikiran mereka (teolog feminis), kita akan bisa memahami proses yang benar dalam *tasyrî'* (proses penetapan hukum).

Secara faktual, syari'at adalah kunci untuk mengamalkan Islam dan dianggap sebagai manifestasi keyakinan Islam dalam ranah praktis. Karena itu, ada tiga hal bagi seorang yang ingin menjadi muslim sejati, tulis Asghar, yaitu: 1) *Iqrâr bi al-Lisân* (menerima Islam dengan lisan). 2) *Tâshdîq bi al-Adhân* (membenarkan dengan hati). Selanjutnya, 3) *Amal bi al-Arkân* (mengaktualisasikan diri). Di antara tiga hal ini, yang ketiga, yakni *'Amal bi al-Arkân* berkaitan dengan syari'at yang merupakan badan hukum Islam. Di sana, ada proses legislasi yang setiap saat selalu memunculkan medan kontroversi yang sangat tinggi, seperti isu yang berkaitan dengan hukum personal, mencakup nikah, talak, cerai, rujuk dan hukum kriminal, seperti potong tangan dan rajam hingga mati.

Berikut ini, kita coba ungkap beberapa isu-isu penting tentang perempuan dalam gugus pemikiran Asghar:

Cadar dan Perempuan Muslim

Pemakaian cadar telah menjadi isu yang sangat kontroversial dalam dunia Islam. Di satu sisi, perintah pemakaian cadar dilihat sebagai perintah agama yang termaktub dalam teks suci Al-Quran. Sementara, ada juga yang menilai, khususnya kalangan barat, bahwa cadar adalah praktik yang aneh untuk tidak mengatakan kuno.

Kelompok pertama yang bersikukuh memahami ayat-ayat suci sebagai landasan perintah cadar secara *taken for granted*, menganggap cadar bagi perempuan sebagai kebutuhan absolut, dan menjalankannya dengan semua kekakuan yang bisa dilakukan. Sementara kelompok kedua berpendapat bahwa apapun rasionalisasi dan rekonstruksi penafsiran terhadap ayat-ayat cadar atau *purdah*, hal ini tidak mempunyai relevansi sama sekali dengan zaman modern.

Asghar mengajak kita untuk mencermati praktek pemakaian cadar di beberapa negara. Pada gilirannya nanti, kita bisa menilai apakah pemakaian cadar itu dipengaruhi oleh faktor sosial budaya wilayah masing-masing atau lebih pada perintah agama.

Di Arab Saudi, perempuan yang bepergian tanpa cadar dapat diberi hukuman berat. Bahkan, perempuan di negara ini juga dilarang pergi keluar rumah sendiri. Jika memang memaksakan diri untuk keluar di tempat publik, maka dia harus ditemani seorang *muḥrîm*; salah satu anggota keluarga dekat yang tidak boleh kawin dengannya. Hal ini dilakukan karena jika tidak ditemani, perempuan tersebut dikhawatirkan bisa mengalami gangguan atau bahkan perkosaan.

Di Iran, perempuan juga harus memakai *chador,*[4] yakni pakaian panjang dan longgar yang berfungsi menutupi kepala, atau *ambin* yang menukas bagian tubuh atas, atau paling tidak selendang yang berguna sebagai penutup kepala. Cara pemakaian *chador* atau *ambin* ini berbeda-beda. Sebagian perempuan menutupi seluruh wajah hingga kepala, kecuali kedua mata mereka. Sebagian yang lain memakainya untuk menutupi kepala bersama hidung mereka, dan membiarkan beberapa bagian dari wajah dan mata mereka terbuka. Beberapa perempuan membiarkan hanya satu mata yang terbuka dan menutupi anggota badan lain dengan jilbab. Dari fakta ini saja, kita dapat menarik kesimpulan bahwa secara umum, tidak ada standar baku dalam tata cara pemakaian cadar.

Di kawasan Asia Tenggara, keadaannya sangat berbeda. Di negara-negara ini, termasuk Indonesia, kaum perempuan memiliki peran penting dalam sektor ekonomi keluarga dan bangsa. Sulit menemukan rumah tangga Muslim manapun yang anak perempuannya tidak mencari nafkah. Sedari awal, kaum perempuan di negara-negara ini biasa berinteraksi dengan yang lain di ruang publik.

Tata cara pemakaian *chador* yang beragam ini bisa dipahami lebih sebagai praktek sosial budaya kaum perempuan di masing-masing negara, dan bukan murni semata-mata ajaran keagamaan. Meskipun demikian, suara-suara keberpihakan terhadap pemakaian cadar terus lantang didengungkan oleh sebagian kalangan. Karena itu, penting kiranya kita mengetahui bagaimana posisi Al-Quran menanggapi isu ini. Benarkah perintah cadar sebagai bagian dari perintah ayat-ayat Al-Quran, atau lebih merupakan sebuah praktek sosial-budaya di suatu wilayah?

Pertama, kita akan menyoroti kelompok yang meyakini bahwa pemakaian cadar lebih sebagai perintah 'resmi' agama sebagaimana tersurat dalam teks Al-Quran; perempuan yang tidak memakai cadar telah berdosa dan pantas dihukum bersalah, karena ia telah melakukan pelanggaran yang serius terhadap hukum Islam.

---

[4] *Chador* (Persia: chadar) adalah pakaian luar atau jubah yang dikenakan oleh banyak perempuan Iran ketika berada di ruang publik. Ini adalah salah satu cara penyesuaian yang mungkin dilakukan kaum perempuan, sehingga ia dapat mengikuti ajaran berpakaian Islam yang disebut *hijab*. Lihat: http://en.wikipedia.org/wiki/Chador

Asghar mengkaji dua ayat penting yang berkaitan dengan aspek ini. Ayat pertama berbunyi sebagai berikut:

> *"Dan katakanlah kepada perempuan yang beriman bahwa mereka harus menahan pandangannya dan mengendalikan nafsu seksualnya, dan janganlah mereka menampakkan dandanannya, kecuali yang biasa tampak darinya. Dan biarkanlah mereka memakai kain penutup hingga menutup dadanya, dan janganlah mereka menampakkan dandanannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau anak-anak mereka, atau anak-anak dari saudara laki-laki mereka, atau anak-anak dari saudara perempuan mereka, atau perempuan mereka, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan laki-laki yang tidak punya keinginan, atau anak-anak yang tidak mengerti aurat perempuan. Dan jangan biarkan mereka memukulkan kakinya, sehingga perhiasan yang mereka sembunyikan diketahui. Dan bertaubatlah kepada Allah, hai orang-orang yang beriman, supaya kamu bisa beruntung." (QS. an-Nûr [24]: 31)*

Sekilas, tidak terlalu sulit memahami maksud ayat di atas, pasalnya sudah jelas dan gamblang bagaimana arti teks ayat tersebut. Meskipun demikian, selalu ada tarik-menarik pemaknaan dan tafsir. Jangankan para ahli teologi Islam, para sahabat Nabi Saw sekali pun menafsirkan ayat ini secara berbeda-beda, terlebih jika dibingkai dalam konteks sosial budaya masyarakat. Bunyi teks ayat yang kerapkali menjadi ajang "pertarungan" para sahabat dan ahli tafsir *(mufassir)* adalah kalimat *illâ mâ zahara minhâ* (kecuali yang biasa tampak darinya). Pertanyaan yang muncul adalah: Bagian manakah dari tubuh perempuan yang boleh diperlihatkan?

Dalam buku *Pembebasan Perempuan* ini, Asghar menelisik ulang pendapat para ahli tafsir *(mufassir)* Al-Quran untuk menggali makna ayat tersebut secara lebih komprehensif. Ia kemudian merujuk pada tafsir *al-Kashshâf* karya az-Zamakhsyarî, tafsir *al-Bayân* karya Ibnu Jârîr at-Thabârî, tafsir *al-Kabîr* karya Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, tafsir *Ibnu Katsîr* karya Muhammad 'Alî as-Shâbûnî, tafsir *'Abrul 'Athîr* karya Muhammad As'ad, dan beberapa kitab tafsir lainnya.

Asghar Ali mulai memahami ayat ini dengan melacak konteks turunnya ayat *(asbâbun nuzûl)* Al-Quran. Ayat di atas tentu diturunkan dalam konteks situasi tertentu. Pada masa itu, tulisnya, kaum perempuan muslim yang berdomisili di Madinah kerapkali bepergian di pagi hari. Sementara itu, para penggoda yang sejak malam menunggu sering mengganggu dan menggoda mereka. Perlakuan para penggoda itu layaknya kepada para budak perempuan (*amat)* yang lazim terjun di dunia prostitusi.

Bagi perempuan muslim merdeka, kondisi dan situasi ini cukup mengganggu dan sangat memalukan. Karena itu, Allah menurunkan perintah yang mengharuskan mereka menutup wajah dengan jilbab agar dapat dikenali sebagai perempuan merdeka (*hurrâh*). Dengan pakaian baru ini, kaum perempuan tidak akan diganggu lagi. Fakhr ad-Dîn ar-Râzî menyebutkan bahwa dalam konteks ini, perintah menutup wajah

hanya untuk pengenalan atau identitas, dan bukan karena wajah mereka tidak boleh dibuka, dan bukan pula berfungsi sebagai penutup aurat (*satr al-'aurât)*; bagian yang seharusnya disembunyikan. Jadi, dalam hal ini, para ahli tafsir memilih suara senada, alias sepakat, bahwa perintah menutup wajah itu semata-mata "penanda" *(signifier)* untuk membedakan antara perempuan merdeka dan budak.

Medan tafsir selanjutnya adalah bunyi ayat Al-Quran *illâ mâ zahara minhâ* (kecuali yang biasa tampak darinya). Meskipun para eksponen hukum Islam tradisional memahami bunyi teks ini secara kaku, dan selama berabad-abad, cenderung melarang "apa yang (secara patut) boleh ditampakkan darinya," namun para ahli tafsir, khususnya Muhammad As'ad, melihat bahwa kita diperbolehkan atau sah menafsirkan bunyi ayat *illâ mâ zahara minhâ* dalam pengertian yang luas. Bunyi ayat yang agak "kabur" ini, menurut Asad sebagaimana yang dikutip Asghar, bertujuan agar segala zaman dan tiap generasi memberikan tafsir "kepatutan" dan jika perlu melakukan perubahan yang diperlukan, sesuai dengan ukuran nilai moral, sosial, dan budaya manusia pada masanya.

Poin penting lain adalah, tulis Asghar, ayat tersebut juga sekaligus sebagai "anjuran", baik terhadap perempuan maupun laki-laki untuk merendahkan pandangan dan menjaga kesucian masing-masing. Hal ini menunjukkan betapa bunyi teks tersebut sebenarnya sangat menjunjung tinggi harkat dan martabat kaum perempuan dan laki-laki, sesuai dengan nilai-nilai dasar Al-Quranserta sejauhmana nilai-nilai dasar tersebut dapat dikontekstualisasikan dalam karakter sosial budaya setiap masyarakat.

Asghar juga menghadirkan ulasan atas hadis yang menjadi penguat argumentasi-argumentasi di atas. Melalui kutipan Muhammad 'Alî, Asghar menuliskan bahwa: *"Suatu ketika, Nabi saw.. berjumpa dengan Asma'; Saudara perempuan Aisyah ra. Saat berjumpa, Asma' mengenakan pakaian tipis hingga beberapa bagian tubuhnya terlihat. Kemudian Nabi Saw. menegur: "Wahai Asma' ketika seorang perempuan mencapai masa pubernya, tidaklah baik jika bagian tubuhnya kelihatan, kecuali bagian ini, sambil Nabi saw.. menunjuk pada wajah dan tangannya."* Hal ini menjawab bahwa Islam tidak pernah memerintahkan memakai cadar atau menutup wajah.

Jadi harus dipahami bahwa ungkapan *illâ mâ zahara minhâ,* dengan Al-Quran yang secara sengaja menyamarkan maknanya, meniscayakan pemahaman yang bersifat kultural-spesifik. Sementara hadis yang dikutip terakhir, yakni seorang perempuan dapat membiarkan wajah dan tangan (sebelum siku) terbuka, ini dianggap sebagai nilai kepatutan yang menjadi ukuran dan kadar masyarakat Arab saat itu (dan kemudian).

Ayat Al-Quranlain yang sering dijadikan dasar kelompok ortodok atau fundamentalis berbunyi sebagai berikut: *"Wahai Nabi! Katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anakmu dan perempuan yang beriman untuk mengulurkan jilbab ke seluruh tubuh mereka (ketika mereka pergi keluar). Yang demikian itu lebih baik, agar mereka lebih mudah dapat dikenali dan tidak diganggu."* (QS. al-Ahzâb [33]: 59) Jika kita melihat secara seksama, maksud dan tujuan utama ayat ini terletak pada bagian akhir, yakni *"Yang demikian itu lebih baik, agar mereka lebih mudah dapat dikenali dan tidak diganggu."* Karena itu, agar

perempuan muslim dapat dikenali, mereka diperintahkan untuk mengulurkan jilbab hingga ke wajah.

Asghar kemudian mengutip az-Zamakhsyarî yang menafsirkan bahwa ayat tersebut untuk membedakan *ḥurrâh* (perempuan merdeka) dari *amat* (budak *perempuan*), sehingga perempuan merdeka lebih mudah dikenali dan tidak dilecehkan atau diganggu. Imam az-Zamakhsyarî berpendapat bahwa penekanannya adalah pada 'dikenali' (*being recognised*). Karena itu, maksud utama mengulurkan jilbab pada ayat ini adalah untuk dikenali sebagai perempuan merdeka. Dengan demikian, ayat ini memberikan pemahaman yang jelas tentang, yaitu: 1) Tidak disebutkan untuk menutup wajah. Selanjutnya, 2) Hal itu bukan perintah wajib untuk waktu mendatang. Dengan demikian, jika konteks berubah dan alasan yang dikemukakan hilang, perintah pemakaian cadar tidak lagi mengikat.

Tentang Poligami

Sementara itu, kasus poligami juga tidak banyak berbeda. Justifikasi hukum untuk mengawini perempuan hingga dua, tiga, atau empat selama ini oleh beberapa kalangan dianggap sebagai perintah dan semangat al-Quran. Berikut ini, penelusuran ilmiah Asghar terhadap kasus poligami.

Sejatinya, sejak awal praktik poligami sudah menjadi kelaziman dan dipraktikan secara luas di masyarkat Arab pra-Islam. Tidak ada batasan jumlah isteri yang dapat dimiliki oleh seorang laki-laki. Dalam hal pengambilan keputusan, para suami juga betul-betul menjadi 'raja' dalam memutuskan siapa yang paling ia sukai dan siapa yang ia pilih untuk dimiliki secara tidak terbatas. Para isteri juga memposisikan kondisi ketidakadilan pada diri mereka sebagai takdir yang harus diterima tanpa ada jalan lain untuk proses keadilan.

Merespon situasi inilah al-Quran turun untuk memberikan keadilan bagi kaum perempuan. Program dasarnya adalah untuk memberdayakan perempuan, meskipun ada keterbatasan-keterbatasan tertentu dari masyarakat Arab kala itu. Bahwa memberdayakan mereka dengan pengertian yang absolut, memberi mereka status yang setara dengan laki-laki di setiap bidang, bukanlah masalah yang mudah dalam masyarakat Arab. Karena itu, al-Quran mengadopsi jalan tengah dengan menggunakan solusi ideologis-pragmatis.

Terhadap masalah poligami, al-Quran berkata, sebagai berikut:

> *"Mereka bertanya kepadamu tentang perempuan, katakanlah Allah memberimu keputusan tentang mereka dan Kitab Suci yang telah dibacakan kepadamu (memberi keputusan tentang anak yatim perempuan kepada siapa kamu tidak memberikan mereka apa yang ditetapkan untuk mereka (yakni, kekayaan mereka yang di bawah tanggung jawab kamu), sedang kamu ingin mengawini mereka dan juga (berkaitan) dengan anak-anak yang lemah, dan kamu harus mengurus anak-anak*

yatim secara adil. Kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isterimu, sekalipun kamu ingin sekali berbuat demikian. Karena itu, janganlah kamu cenderung kepada salah satu secara penuh dengan meninggalkan yang lain terkatung-katung." (QS. an-Nisâ' [4]: 127-128)

Ayat lain yang mengupas poligami adalah:

"Berikanlah kepada anak-anak yatim harta mereka, dan janganlan menukar harta mereka yang baik dengan yang buruk, jangan makan harta mereka dengan mencampur dengan harta kamu; Sesungguhnya yang demikian itu adalah dosa yang besar. Tetapi, jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim maka kawinilah perempuan di antara mereka (anak yatim) sebanyak yang kamu suka: dua, tiga, atau empat. Namun begitu, jika kamu takut tidak dapat berlaku adil (terhadap isteri-isterimu), maka kawinilah hanya satu atau (kawini) budak perempuan. Hal demikian merupakan yang paling dekat untuk menghindari ketidakadilan." (QS. an-Nisâ' [4]: 2-3)

Kedua ayat tentang poligami di atas menjadi tawaran al-Quran lewat jalan ideologis-pragmatis. Dalam pemahaman yang lebih jelas, dua ayat tersebut menjadi jalan alternatif penyelesaian atas kondisi ketidakadilan yang dialami perempuan Islam saat itu. Pasalnya, merubah kebiasaan dan tradisi yang telah mengurat akar di masyarakat Arab (yakni kawin dengan banyak perempuan), dengan dominasi kaum laki-laki yang begitu kuat, adalah sebuah hal yang tidak mudah. Karena itu, Asghar menegaskan bahwa jalan al-Quran lewat dua ayat di atas semata tidak secara otomatis menjadi justifikasi hukum untuk melakukan poligami, dalam konteks selanjutnya, melainkan turun untuk memberikan keadilan bagi anak perempuan yatim dan harta anak yatim maupun isteri-isterinya.

Sampai tahap ini, jelaslah pesan yang hendak disampaikan, bahwa jalan poligami bukanlah satu-satunya jalan yang menyenangkan sepanjang memperhatikan pesan al-Quran. Namun demikian, al-Quran memberikan batasan dan syarat-syarat tertentu. Di antara syarat-syarat tersebut yang paling penting adalah syarat keadilan yang sama kepada keempat isteri. Jika para suami tidak memenuhi syarat yang penting ini, *"maka satu saja,"* atau *"menikahlah dengan mereka yang kamu miliki secara penuh, yakni budak perempuan"*. Dengan demikian, maksud al-Quran adalah jelas, prinsip monogami. Di wilayah inilah, nilai pragmatisme al-Quran dalam memahami konteks sosial budaya masyarakat Arab kala itu.

Pandangan Ahli Tafsir

Berikut ini, pandangan beberapa ahli tafsir *(mufassir)* klasik yang masyhur dan diakui keilmuannya, sehingga Asghar banyak mengutip penafsiran mereka untuk memahami konteks ayat tentang poligami ini. Ahli tafsir al-Quran klasik, seperti at-Thabarî dan ar-Râzî, berpendapat bahwa maksud utama ayat yang didiskusikan di sini adalah untuk berbuat keadilan, baik kepada anak-anak yatim maupun para isteri. Menurut at-Thabarî dan ar-Râzî, para wali anak-anak yatim tidak membayar hak maharnya kepada

anak-anak yatim ketika mengawini mereka. Karena itu, para wali itu berbuat tidak adil kepada anak-anak yatim, atau akan mencampur harta mereka sendiri yang jelek, atau sedikit, dengan harta anak yatim yang bagus dan melimpah.

Imam at-Thabarî menuturkan sebuah hadis riwayat 'Aisyâh. Menurut Aisyâh surat an-Nisâ' [4]: 3 di atas diturunkan berkaitan dengan seorang laki-laki yang menjadi wali anak yatim yang kaya, yang ingin dia kawini demi kekayaannya, meski anak yatim tersebut tidak menyukainya. Kemudian juga ada tafsir lain yang berpendapat bahwa ayat ini diturunkan berkaitan dengan seorang laki-laki yang mengawini sepuluh isteri atau lebih, dan kemudian mengambil kekayaan anak yatim yang di bawah perwaliannya untuk kepentingan dirinya sendiri ketika dia membutuhkan. Terlebih, ketika dia harus membiayai isteri-isterinya yang banyak.

Dengan demikian, interpretasi at-Thabarî terhadap ayat ini adalah bahwa al-Quran sengaja membatasi jumlah isteri menjadi empat, sehingga orang tersebut tidak berusaha menyalahgunakan harta anak yatim yang di bawah perwaliannya untuk membiayai sejumlah isterinya yang banyak. Konsekuensinya, jika dia tidak bisa menafkahi keempat isteri serta berbuat adil terhadap mereka, maka al-Quran menganjurkan satu saja cukup.

Tafsir *versi* lain, masih dari at-Thabarî, bahwa pada masa itu yang dianggap pelaku dosa besar hanyalah mereka yang berbuat tidak adil kepada anak-anak yatim, tidak terhadap isteri-isteri mereka. Karena itu, al-Quran merespon situasi ini semata-mata untuk menunjukkan bahwa ketika status perempuan telah menjadi isteri, maka berbuat tidak adil terhadap mereka seyogyanya dianggap sebagai dosa besar. Dengan demikian, ayat di atas hendak menegaskan kepada laki-laki beriman bahwa ketidakadilan yang dilakukan kepada isteri itu sama dosanya dengan ketidakadilan yang dilakukan kepada anak yatim. Karena itu, ayat tersebut secara bertahap mengingatkan: *"Kawinilah empat isteri, jika kamu tidak mampu berbuat adil, maka tiga saja, dan jika kamu sekalian tetap tidak mampu juga, maka dua saja, dan jikalau masih tidak mampu adil, maka satu saja, dan jika satu saja kamu tidak bisa berbuat adil, maka kawinilah budak perempuanmu saja."*

Hal yang sama juga dikemukakan para ahli tafsir klasik lain, seperti: ar-Râzî dalam *Tafsîr al-Kabîr*, dan juga para ahli tafsir modern, seperti: Muhammad As'ad dalam *The Message of al-Qur'ân*, Maulana Muhammad 'Alî Parvez dalam *Mathâlib al-Qur'ân,* dan Maulana Umar Ahmad 'Utsmânî dalam *Fiqh al-Qur'ân* dari Pakistan, Abdullah Yûsuf Alî, Fazlur Rahmân dan beberapa ahli tafsir kontemporer lainnya.

Dari kalangan ahli tafsir modern, Maulana Muhammad 'Alî, misalnya, memberikan catatan yang agak panjang atas QS. an-Nisâ' [4]: 3.

Ayat tersebut tidak memerintahkan poligami, bahkan tidak juga mengizinkan poligami, tanpa ada syarat tertentu. Bisa dicatat di sini bahwa penjelasan bagian ini yang secara umum dimuat dalam *Shahîh Muslim*. Diakui bahwa surat ini diturunkan untuk menuntun umat Islam dalam situasi paska perang Uhud, dan surat terakhir berkaitan dengan perang tersebut. Sekarang, di perang tersebut 70 orang laki-laki dari 700 umat

Islam terbunuh, dan pembunuhan ini telah banyak mengurangi jumlah kaum laki-laki yang berperan sebagai pencari nafkah. Mereka yang terbunuh tersebut adalah para wali asli dan menanggung hidup perempuan. Jumlah yang terbunuh mungkin akan lebih besar, karena masih ada pertempuran-pertempuran lain yang belum terjadi. Dengan demikian, banyak anak yatim yang akan menjadi tanggungan para janda, yang akan mendapat kesulitan dalam memperoleh barang-barang kebutuhan sehari-hari. Karena itu, pada ayat 1 surat an-Nisâ' ini umat Islam diperintahkan untuk menghormati ikatan hubungan. Ayat kedua, kita diberitahu bahwa jika mereka tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatim, mereka boleh mengawini para janda, yang anaknya, dengan demikian, akan menjadi anak mereka sendiri; dan karena jumlah kaum perempuan itu lebih besar dibanding kaum laki-laki, mereka tidak diizinkan untuk mengawini bahkan dua, tiga atau empat perempuan. Dengan demikian, jelaslah bahwa izin untuk beristeri lebih dari satu diberikan dalam keadaan tertentu, pada masyarakat Islam yang ada pada waktu itu. Tindakan Nabi saw. dalam mengawini para janda, demikian juga contoh dari banyak sahabatnya, menguatkan pernyataan ini. Kawin dengan gadis yatim juga didukung di bagian ini, karena ada kesulitan-kesulitan sama yang dihadapi oleh para gadis yatim dan para janda.

Pandangan berbeda juga dilampirkan Maulana Umar Ahmad 'Utsmânî dalam *Fiqh al-Qur'ân,* yang oleh Asghar dianggap lebih memiliki kekhasan dibanding pemahaman para ahli tafsir klasik lainnya. *Pertama,* kata *zauj* pada ayat ini, dalam bahasa Arab berarti 'pasangan' (isteri atau suami) atau 'satu dengan pasangan yang lain'. *Kedua,* pasangan tersebut saling melengkapi satu sama lain. Karena itu, menurut dia *zawwaja* atau *tazawwaja* berarti seorang laki-laki atau perempuan mengawini perempuan atau laki-laki lain, yang menyatakan secara tidak langsung, didalamnya ada, dua orang, satu laki-laki dan satu perempuan.

Dengan demikian, arti kata *zawwaja* saja sudah mengharuskan satu laki-laki dan satu perempuan, bukan banyak perempuan. Kemudian dia mengutip ayat pertama dari surat an-Nisâ' yang mengatakan, *"Allah telah menciptakan kamu semua dari satu ruh (nafs), dan darinya Dia menciptakan pasangannya dan semua pasangan diciptakan dari satu makhluk, satu dari pasangan menjadi perempuan dan yang lain menjadi laki-laki, dan inilah bagaimana makhluk menyebar dirinya sendiri."* Karena itu, dari ayat ini juga jelas bahwa alam menginginkan satu perempuan untuk satu setiap laki-laki.

Jika kita sepakat dengan penafsiran Maulana Umar ini, maka al-Quran jelas tidak mengizinkan perkawinan yang dilakukan lebih dari satu kali dalam satu waktu, kecuali dengan para janda dan anak yatim, maupun yang dihasilkan karena situasi perang. Adapun dalam keadaan normal (seperti abad sekarang), orang hanya dapat mempunyai satu isteri.

Dengan demikian, jelaslah bahwa al-Quran tidak pernah memberikan izin umum kepada siapa saja untuk beristeri hingga empat, kecuali dengan syarat dan ketentuan yang berlaku, yang didalamnya terbentur dengan unsur lokalitas atau kondisi sosial budaya masyarakat Arab saat dimana surat an-Nisa [4]: 3 ini diturunkan.

Perceraian, Al-Quran dan Syariat

Dalam bukunya, Asghar juga melakukan pembahasan mengenai masalah perceraian, dilihat dari perspektif syariat dan al-Quran. Jika kita membincangkan persoalan ini, lazim diketahui bahwa bentuk ketidakadilan yang paling kentara adalah dibolehkannya suami menjatuhkan "talak tiga," dimana kata cerai diucapkan 3 kali secara berurutan atau bersamaan, dan kemudian sang isteri mendapatkan cerai yang tidak bisa dirujuk kembali tanpa ada jalan lain untuk rekonsiliasi.

Di samping 'momok' talak tiga ini, juga muncul beberapa pertanyaan, seperti: Siapakah yang mempunyai kuasa untuk mengambil inisiatif cerai? Bagaimana posisi al-Quran dalam mengambil peran terhadap masalah perceraian ini? Kepada siapakah al-Quran memberikan kuasa untuk inisiatif perceraian? Laki-laki, perempuan, atau keduanya?

Pertanyaan dan problematika tersebut setidaknya yang dibahas dalam tulisan Asghar dalam bukunya *Pembebasan Perempuan*. Asghar menawarkan fokus penelitian yang berkutat pada pengujian posisi al-Quran tentang perceraian dan kemudian menguji pendapat para ahli hukum tentang masalah ini. Kita ketahui bersama bahwa para ahli hukum Islam, dari semua madzhab mempercayai bahwa menyatakan cerai adalah wilayah eksklusif laki-laki. Namun, yang paling penting di sini, apakah al-Quran mempunyai landasan tentang peran laki-laki dalam kuasanya mengambil inisiatif cerai?

Asghar kemudian beranjak untuk menelusuri ayat-ayat yang menyinggung tentang masalah perceraian dalam al-Quran. Ayat yang sering didengungkan adalah QS. al-Baqarah [1]: 229. Ayat tersebut menerima hak kedua partner untuk bercerai. Ayat itu mengatakan: *"Talak yang dapat (dirujuk) adalah dua kali, setelah itu perkawinan harus dirujuk lagi dengan cara yang baik, atau cerai dengan cara yang baik. Dan tidaklah sah bagimu untuk mengambil kembali apa yang telah kamu berikan kepada isteri-isterimu, kecuali keduanya (pasangan) takut kalau mereka tidak mampu untuk berada di dalam batas-batas yang telah ditetapkan oleh Tuhan. Karena itu, jika kamu khawatir keduanya tidak mampu untuk berada di dalam batas-batas yang ditetapkan oleh Tuhan, maka tidak ada dosa bagi keduanya terhadap apa yang dapat diberikan isteri (kepada suaminya), untuk memerdekakan dirinya sendiri."*

Asghar selanjutnya mengulas ayat yang menyangkut masalah seksualitas tentang perceraian ini dan menerima niat baik suami maupun isteri untuk membebaskan diri mereka sendiri dari ikatan perkawinan. Jika suami yang mengambil inisiatif dia dibatasi untuk mengucapkan talak hanya dalam dua kali, dan dapat mencabutnya kembali dua kali. Karena itu, tidak ada konsep tentang talak tiga dalam al-Quran. Karena dia mengambil inisiatif dalam menceraikan isterinya, dia tidak dapat mengambil kembali dari isterinya apa yang telah dia berikan kepadanya di masa perkawinan, dengan cara memberi hadiah atau *mahar*. Namun, jika isteri hendak melepaskan diri dari ikatan perkawinannya, dia harus mengembalikan *mahar* kepada suaminya dan dia tidak dapat mengklaim perbekalan apapun untuk dirinya.

Mengomentari ayat di atas, Asghar mengutip pernyataan Muhammad As'ad yang

mengatakan sebagai berikut:

> "Semua ahli hukum sepakat bahwa ayat ini berkaitan dengan hak mutlak sebagai bagian dari isteri untuk mendapatkan cerai dari suaminya; terputusnya perkawinan lewat inisiatif isteri seperti itu disebut *khulû'*. Ada sejumlah tradisi otentik yang kira-kira artinya bahwa isteri Tsâbit bin Qais, Jamilah, datang kepada Nabi saw. dan menuntut cerai dari suaminya, dengan alasan bahwa meskipun sifat dan tingkah laku suaminya tidak ada celanya, dia "tidak suka kepadanya karena dia tidak suka terjatuh menjadi tidak beriman setelah masuk Islam." Setelah itu, Nabi saw. menetapkan bahwa dia harus mengembalikan kepada Tsâbit taman yang telah dia berikan kepadanya sebagai *mahar*-nya di saat perkawinan mereka, dan memutuskan bahwa perkawinan harus dibubarkan. Sesuai dengan tradisi ini, hukum Islam menetapkan bahwa kapan pun sebuah perkawinan dibubarkan berdasarkan inisiatif isteri tanpa ada pelanggaran dari suami terhadap kewajiban-kewajiban perkawinannya, isteri adalah yang merusak kontrak, dan Karena itu dia harus mengembalikan *mahar* yang telah ia terima dari suaminya, pada saat penandatanganan perkawinan. Dalam kejadian ini, "tidak ada dosa bagi keduanya" jika suami mengambil kembali *mahar*-nya yang diberikan isteri atas kebebasan dirinya sendiri."

Sampai di sini, Asghar banyak memperlihatkan kepada kita bahwa tidak ada jejak hukum yang bisa menghasilkan ketetapkan "talak tiga," seperti yang selama ini diyakini oleh kalangan madzhab Hanafî dan Syâfi'î, di dalam kitab Al-Quran. Terbukti, jika kalangan yang pro terhadap "talak tiga" itu lebih banyak mengutip hadis demi mempermudah proses perceraian, hingga penelantaran terhadap hak-hak perempuan terjadi. Hadis yang mereka pakai adalah dari ad-Dâruquthnî dalam *Kitâb ath-Thalâq*: "*Ibnu 'Umar mengatakan: Wahai utusan Allah! Jika aku telah memberikan talak tiga, bolehkah aku diizinkan untuk kembali kepada isteriku? Nabi saw. berkata: "Tidak, isterimu telah dipisahkan darimu, dan itu juga sudah menjadi sebuah dosa."*

Belakangan diketahui lewat penelusuran Ibn Qayyim, seorang ahli hukum pada abad 14, dalam bukunya *Ighâth al-Lahfân* bahwa salah satu periwayat hadis tersebut, Syuaib adalah rawi yang kontroversial dan kejujurannya sangat diragukan. Imam Bukhari juga menggambarkan periwayat lain hadis ini bernama Atta Khurâsânî sebagai orang yang lemah.

Padahal, al-Quran telah membuat ketetapan untuk talak dua, talak dapat diucapkan dua kali. al-Quran lebih menghendaki hubungan perkawinan terus berjalan. Jika di tengah perjalanan terpaksa menghadapi jalan perceraian, maka suami pertama yang lebih berhak untuk mengambil kembali isterinya selama masa penantian *('iddah)*.

Karena itu, al-Quran tidak ingin perempuan menderita penghinaan dalam bentuk apapun. QS. al-Baqarah [1]: 228 sebagai berikut: *"Dan perempuan yang diceraikan akan menjalani, tanpa boleh kawin, masa penungguan selama tiga bulan menstruasi; tidak dibolehkan bagi mereka untuk menyembunyikan apa yang diciptakan oleh Allah di dalam rahim mereka jika mereka beriman kepada Tuhan dan hari akhir. Dan selama masa*

ini, suami berhak secara penuh untuk merujukinya kembali. Jika mereka menghendaki rekonsiliasi maka harus sesuai dengan keadilan, hak-hak para isteri (dengan menghormati suami mereka) adalah sama dengan hak-hak (para suami) yang dimiliki oleh mereka, Meskipun laki-laki mempunyai satu tingkat kelebihan dibanding mereka (dalam hal perceraian ini).”

Al-Quran juga mengadakan pembaruan yang lain untuk kepentingan perempuan. Di masa pra-Islam, perempuan yang diceraikan diperlakukan secara tidak wajar, dan suaminya berusaha untuk menahan di rumahnya yang bertentangan dengan kehendaknya dan menganiayanya. Karena itu, al-Quran mengharuskan: *“Dan juga, ketika kamu menceraikan perempuan dan mereka mendekati akhir ‘iddah-nya maka rujukilah mereka dengan cara yang baik, atau biarkan mereka pergi dengan cara yang baik. Tetapi, jangan tahan mereka melawan apa yang mereka kehendaki untuk menyakiti (mereka). Bagi siapa yang berbuat demikian maka sungguh dia berbuat dosa terhadap dirinya.”* (QS. al-Baqarah [1]: 231) Seorang isteri dapat tinggal di rumah suaminya hanya selama periode *‘iddah*, sehingga jika sang suami mau dia dapat mengambil kembali isterinya selama periode ini.

Selanjutnya, Asghar banyak melampirkan pendapat para ahli tafsir tentang bagaimana “talak tiga” tidak bisa diterima sebagai ketetapan hukum dalam Islam, karena bertentangan dengan ajaran al-Quran dan Sunnah.

Dengan demikian, sangatlah keliru jika hak atau inisiatif untuk menyatakan cerai hanya menjadi milik semata-mata kaum laki-laki. Dari penulisan Asghar, diketahui bahwa tidak ada satupun ayat tentang perceraian yang menyebutkan bahwa perceraian hanya dapat dinyatakan oleh suami. Meskipun demikian, dalam masyarakat patriarkis Arab, perceraian biasanya dinyatakan oleh suami, dan sikap ini terefleksikan juga di dalam al-Quran karena kitab ini harus memikirkan realitas sosial yang ada pada saat itu. Akan tetapi, karena al-Quran terutama dimaksudkan untuk menjadi kitab petunjuk yang benar maka ia tidak menerima perceraian sebagai hanya menjadi hak absolut laki-laki, sebagaimana hal itu kemudian diyakini di dalam kompilasi syariat berikutnya.

Akhirnya, al-Quran sangat meningkatkan dan memanusiakan prosedur perceraian. Dalam menerima kebutuhan untuk cerai dalam situasi tertentu, al-Quran berusaha untuk mengurangi rasa sakit dan ketidakadilan dengan mengharuskan laki-laki untuk menentukan, apakah rujuk dengan isterinya secara baik-baik atau meninggalkannya dengan cara yang baik (*bi al-Iḥsân*). Al-Quran juga mengharuskan laki-laki untuk memberikan persediaan materi kepada isterinya ketika menceraikannya.[]

Perempuan dan Kritik Praktek Poligami di Indonesia

Judul Asli : Woman Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia
Pengarang : Nina Nurmila

Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	[ ] Social Movement
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] ……..
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] ……..

Tahun-Vol : 2009
Kolasi : 216
Penerbit : Routledge, Canada
ISBN/ISSN : 978-0-415-46802-2

Di Indonesia, baik dalam dalam ranah diskursif maupun empirik, poligami selalu menjadi isu aktual dan akan selalu menuai kontroversi di tengah masyarakat. Kontroversi itu bukan semata dipicu oleh tindakan dan dampak negatif poligami atas perempuan, namun "balutan agama" yang secara sistematis dijadikan alat legitimasi tindakan tersebut. Meskipun ulasan tentang poligami seringkali mewarnai perdebatan publik, dan bahkan dampak negatif poligami atas perempuan dan anak selalu menjadi temuan akhir penelitian, namun poligami tetap saja subur dan terus dipraktikkan banyak kalangan. Dalam hal ini, perempuan dan anak-anak selalu menjadi korban dan tentunya menjadi pihak yang paling dirugikan. Buku ini mengelaborasi pengalaman perempuan dan perspektif mereka atas poligami di Indonesia, selama masa reformasi.

Dalam hukum perkawinan di Indonesia pada dasarnya menganut prinsip monogami, namun ada ketidak ketegasan dalam larangan berpoligami dengan menerapkan prosedur dan persyaratan yang harus dipenuhi. Misalnya, sebelum menikah yang kedua kali, suami harus mendapat ijin dari isteri pertama melalui Peradilan Agama (PA). Ijin ini untuk menjamin bahwa suami memang mempunyai kemampuan finansial untuk kebutuhan isteri-isterinya. Namun dalam praktiknya, tidak mudah untuk melacak jumlah laki-laki poligami yang minta ijin ke isteri pertama melalui Peradilan Agama. Alih-alih minta ijin, pelaku poligami biasanya menutup-nutupi nikahnya, yang lazim disebut "nikah sirri."

Karena poligami begitu subur di masyarakat, sudah sejak lama organisasi-organisasi perempuan di Indonesia mempunyai perhatian soal poligami. Penulis buku ini

melaporkan pada tahun 1920, dari total populasi penduduk Hindia Belanda (sekarang Indonesia), setidaknya 1.5% para suami di Jawa melakukan praktek poligami. Pada 1930, angka tersebut meningkat menjadi 1.9%, dan di luar Jawa sekitar 4.4%. Pada tahun 1930 ini, daerah yang paling tinggi tingkat poligaminya adalah Nusa Tenggara Barat (NTB) dan Nusa Tenggara Timur (NTT); Sumba sebanyak 13 % dan Flores sekitar 12. Di beberapa wilayah yang lebih bercorak Islam, poligami lebih banyak terjadi di Sumatera Barat sekitar 9%), disusul Lampung sekitar 5.9%.

Praktik poligami tersebut cenderung menurun setelah dikeluarkan Undang-Undang RI Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan berasas monogami. Ketegasan undang-undang perkawinan terhadap poligami, belum diikuti oleh budaya dan kesadaran masyarakat. Hal ini terlihat banyaknya praktik poligami dilakukan secara sembunyi-sembunyi, sehingga jumlah pastinya tidak bisa diprediksi sehingga mungkin saja jumlahnya juga tidak mengalami perubahan dibanding tahun-tahun sebelumnya.

Buku ini tidak bermaksud untuk mendokumentasi angka-angka pelaku poligami, pasang surutnya setiap tahun, tetapi lebih melihat pada politik dan 'praktik diskursif'-nya. Riset dalam buku ini juga bermaksud mencari upaya untuk mengintervensi tafsir hegemonik tentang poligami yang bercokol dalam hukum perkawinan dan regulasi pemerintah. Hal ini penting dilakukan sebagai upaya 'deligitimasi tafsir' yang mengabsahkan poligami dan kerap dianggap sebagai tafsir tunggal. Dengan demikian, buku ini tidak semata studi tentang hukum, tetapi juga mencari kesenjangannnya dalam praktik. Di samping itu, buku ini juga menyelidiki kompleksitas hukum Islam dan penafsirannya oleh sarjana-sarjana muslim, tokoh-tokoh agama, pemimpin lokal dan praktisi hukum.

Dalam konteks ini, ada beberapa pertanyaan penting yang ingin dijawab buku ini: 1) apa yang menjadi karakteristik diskursus muslim Indonesia tentang poligami? 2) bagaimana perspektif perempuan muslim tentang poligami, dan bagaimana pengalaman mereka sebagai korban poligami, terutama di Jawa paska jatuhnya Soeharto tahun 1998? 3) bagaimana respon perempuan muslim terhadap poligami? 4) bagaimana dampak poligami dalam kehidupan anak-anak mereka?

Praktik poligami memasuki suasana yang berbeda ketika Soeharto berkuasa. Pada masa itu, poligami dan perceraian bukan saja dipandang sebagai problem hukum dan sosial, tetapi juga sebagai bentuk penyimpangan seksual, sehingga Soeharto mengambil sikap yang tegas terhadap pelaku poligami, setidaknya mereka tidak akan diakomodasi dalam struktur pemerintahan.

Tema tentang poligami sebenarnya sudah menjadi perhatian banyak peneliti dan aktifis. Dalam pandangan penulis buku ini, Nina Nurmila, karya-karya tentang poligami dapat dikategorikan dalam tiga kelompok. *Pertama,* buku-buku yang berargumentasi menolak pengabsahan tindakan poligami yang sekedar untuk memenuhi hasrat seksual. Buku-buku seperti ini, tulis Nurmila, akan lebih menonjolkan prinsip Islam tentang monogami dengan maksud menghindarkan kaum laki-laki dari tindakan despotik dan

tidak adil terhadap kaum perempuan. Buku-buku jenis ini mengevaluasi dan menolak argumen-argumen pendukung poligami.

Kedua, karya-karya yang mengambil posisi tengah dan bersikap netral. Buku jenis ini tidak bisa menyembunyikan bias laki-laki yang selalu mengulang pernyataan bahwa poligami diperbolehkan dalam Islam dalam kondisi tertentu, seperti: ketika isteri tidak dapat melayani suami secara seksual; ketika isteri tidak bisa melahirkan anak; atau untuk memenuhi hasrat seksual suami yang tidak bisa dilayani seorang isteri. Dengan argumentasi tersebut, buku-buku jenis ke dua ini mengatakan, poligami adalah solusi dan lebih baik daripada zina. Argumen-argumen seperti ini sering muncul dari para pendukung poligami.

Ketiga, buku-buku yang membantah pendapat para feminis yang mendorong pelarangan poligami. Mereka berargumentasi bahwa poligami diijinkan oleh Islam dan membawa keuntungan, baik bagi kaum laki-laki maupun perempuan. Kebanyakan buku dengan perspektif ini ditulis oleh para Islamis, baik yang tergabung dalam partai politik maupun non-partai politik. Hal ini tidak berarti bahwa seluruh komunitas dalam partai Islam mempunyai pandangan yang sama. Cahyadi Takariawan misalnya, meskipun dia mempunyai posisi penting di Partai Keadilan Sejahtera (PKS) yang secara umum bersikap permisif, bahkan pada tingkat tertentu justru mempromosikan praktik poligami, namun dia tidak setuju dengan praktik poligami, apalagi jika poligami dianggap sebagai bagian dari ajaran Islam. Hal ini berdasarkan pengalaman pribadinya sewaktu menjadi konsultan bagi anggota PKS. Sikap antipati tersebut sempat menimbulkan kehebohan di kalangan PKS, bahkan Cahyadi dianggap sebagai orang yang keliru dalam memahami poligami.

Penulis buku ini berupaya untuk mengambil posisi tertentu di tengah polemik dan berbagai kecenderungan dalam kajian poligami. Menurutnya, mayoritas buku-buku dan karya muslim feminis awal lebih banyak mendiskusikan poligami dari perspektif hukum al-Quran semata. Jarang sekali karya-karya tersebut melihat poligami dari perspektif perempuan sebagai korban poligami. Akibatnya, pendekatan dalam karya-karya tersebut lebih cenderung normatif. Sebab itulah, buku ini disuguhkan untuk mengisi 'ruang kosong' yang masih agak terlantar tersebut. Memang ada sejumlah studi antropologis mengenai perkawinan dan kehidupan keluarga, termasuk mendiskusikan isu poligami, namun hal tersebut hanya dilakukan sambil lalu dan tidak menjadi fokus utama.

Muslim Feminis sebagai Peneliti

Studi dalam buku ini, sebagaimana diakui penulisnya, sangat dipengaruhi subyektifitas pengalamannya. Namun, hal ini tidak menghilangkan legitimasi ilmiahnya, sebab ditinjau dari teori apapun, ilmu pengetahuan tidak bebas nilai. Produksi ilmu pengetahuan sangat dipengaruhi oleh berbagai hal, seperti: latar belakang, pengalaman, motif dan kepentingan, serta nilai-nilai yang dianut setiap orang yang memproduksi pengetahuan.

Sebagai perempuan Muslimah, Nina Nurmila, merasa lebih yakin dengan sikapnya setelah membaca artikel tulisan Brenner (2005). Dari artikel tersebut, Nina Nurmila lebih bisa memahami konteks dimana dia hidup dan posisinya sebagai peneliti. Sebagai seorang peneliti, Nina tumbuh dalam masa transisi sistem keluarga, dari orang tua yang menentukan jodoh anak-anaknya *(parent-determination)* hingga model pilihan pribadi perempuan *(self-determination)*. Hal ini terjadi pada kakak perempuannya. Berkat kegigihan saudara perempuannya mempertahankan pilihan pribadi, keluarganya tidak lagi memaksakan pada anak perempuan dalam menentukan pasangan hidup.

Keluarga Nina bisa dikatakan sebagai keluarga yang sangat religius. Hampir seluruh saudaranya adalah alumni pesantren. Di lembaga pendidikan tersebut, Nina mempelajari berbagai disiplin ilmu keislaman. Setelah menyelesaikan pendidikan pesantren, dia melanjutkan ke Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bandung antara tahun 1988 hingga 1992, sebelum akhirnya menjadi staf pengajar di sana. Selama menempuh program Pascasarjana, dia terlibat dalam organisasi kemahasiswaan yang menyuarakan kesetaraan laki-laki dan perempuan. Dari sana dia menemukan ide-ide kritis mengenai Islam dan perempuan.

Pertemuan Nina dengan diskursus feminisme bBarat bermula pada tahun 1994, ketika dia mempersiapkan diri mengambil program Master Gender dan Pembangunan di Universitas Murdoch antara tahun 1995 hingga 1997. Dari situ dia mempercayai bahwa ketidaksetaraan dan ketidakadilan laki-laki dan perempuan dalam masyarakat muslim merupakan hasil dari pemahaman atas Islam dalam al-Quran dan Hadis yang sangat literal dan tekstual. Karena itu, penulis buku ini memproklamirkan dirinya sebagai "feminis muslim" atau "Islamic reformis" yang percaya akan pentingnya reinterpretasi al-Quran dan Hadis. Dia percaya bahwa untuk sampai pada pemahaman tentang kesetaraan dan keadilan terhadap perempuan diperlukan kemampuan membaca al-Quran secara historis-kontekstual, dan bukan literal-tekstual. Atas dasar inilah, penulis menolak pemahaman Islam yang konservatif yang terlalu menempatkan perempuan semata sebagai 'obyek seksual' kaum laki-laki, dengan mengabaikan harkat dan martabatnya sebagai mahluk Tuhan yang juga mampu memproduksi pengetahuan.

Atas dasar inilah, kajian dalam buku ini mengambil posisi sebagai upaya seorang feminis untuk merekonstruksi pengetahuan tentang poligami dari perspektif perempuan. Hal ini penting karena persoalan poligami selama ini lebih banyak dilihat dari perspektif laki-laki, dan ironisnya semata untuk kepentingan laki-laki. Dari sini tampak, penulis buku ini berupaya untuk melakukan upaya 'dekonstruksi' wacana poligami yang kerapkali dibawa ke ranah agama, dimana laki-laki dianggap lebih punya otoritas. Tafsir agama masih dianggap sebagai dunia laki-laki, dan bukan dunia kaum perempuan. Karena itu, produk-produk tafsir yang muncul seringkali lebih bercorak bias gender. Karakter produk penafsiran 'bias gender' ini bukan semata persoalan biologis, tetapi juga persoalan budaya. Laki-laki mensubordinasi perempuan bukan karena mereka mempunyai kromosom tertentu, tapi karena mereka mempelajari dan menyerap norma-norma tertentu.

Riset buku ini dikonsentrasikan mengenai praktik poligami di Jawa, terutama Jakarta, Bandung dan Yogyakarta. Indonesia sebagai Negara kepulauan dengan penduduk muslim terbesar di dunia. Dengan penduduk yang sudah mendekati 250 juta jiwa, penganut Islam sekitar 88 persen, Protestan (5 persen), Katholik (3 persen), Hindu (2 persen), Budha (1 persen) dan pengikut kepercayaan lain sekitar 1 persen. Dari komposisi tersebut, Jawa merupakan pulai yang paling banyak dihuni.

Ketiga kota tersebut dipilih karena penulisnya pernah tinggal di tempat-tempat tersebut sehingga memudahkan dalam penelitian. Ketiga kota tersebut juga merefleksikan keragaman etnik. Penduduk Bandung sebagian besar bersuku Sunda, Yogyakarta bersuku Jawa, dan Jakarta, di samping penduduk asli Betawi, juga seluruh jenis suku Indonesia ada di Jakarta. Namun, dalam perjalanan riset, wilayah Yogjakarta diganti dengan Depok dan Bogor, karena alasan teknis.

Dalam perjalanan risetnya, tidak mudah untuk mewawancarai orang yang melakukan poligami, atau dipoligami, karena hal itu dianggap sebagai rahasia keluarga. Berbeda dengan asumsi sebagian besar masyarakat bahwa pelaku poligami adalah orang-orang kaya, namun data di lapangan menunjukkan bahwa sebagian besar pelaku poligami justru berpendapatan rendah. Berbeda dengan poligami yang dilakukan orang-orang kaya atau publik figur yang diliput media dan diketahui masyarakat, poligami masyarakat miskin tidak terpublikasi. Dari pengalaman penulis buku ini melakukan riset, masyarakat miskin yang melakukan poligami lebih terbuka dalam memberi informasi daripada masyarakat kelas menengah atas.

Buku ini dibagi dalam beberapa bagian. Setelah menjelaskan hal-hal yang terkait dengan "ritual" rencana riset, bagian II menjelaskan tentang poligami kaitannya dengan kehidupan keluarga. Di sini didiskusikan situasi perempuan di Jawa, perubahan pola pernikahan dan struktur keluarga di Indonesia dan kritik feminis terhadap institusi keluarga. Dari sini akan diketahui secara mendalam mengenai latar belakang dan konteks praktik poligami. Karena pelaku poligami seringkali mengklaim bahwa poligami merupakan bagian dari syariat Islam.

Bagian ketiga dimulai dengan mendiskusikan dimensi-dimensi syariat Islam. Pada bagian ini juga akan ditekankan perbedaan antara al-Quran sebagai wahyu dan penafsiran al-Quran sebagai produk nalar manusia. Di samping itu, dijelaskan pula berbagai penafsiran para ulama mengenai poligami. Setelah itu, bagian ini juga melihat latar belakang diundangkannya Undang-Undang RI Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dimana poligami termasuk salah satu tema yang diperdebatkan. Bagian ini juga mendiskusikan pembatasan pemerintah terhadap poligami dan perceraian, serta bagaimana regulasi ini diterapkan pada masa pemerintahan Soeharto dan setelah masa reformasi. Di samping itu, bagian ini juga menggambarkan bagaimana para tokoh-tokoh di Indonesia melakukan, bahkan mempromosikan poligami.

Bagian empat dan lima memaparkan hasil dari riset lapangan. Bagian empat mengeksplorasi sikap sosial masyarakat Indonesia terhadap poligami, yang sebagian

besar negatif. Sikap negatif ini bisa dilihat ketika masyarakat merespon seseorang yang melakukan poligami. Bagian ini melaporkan bagaimana isteri pertama, saudara dan tetangga merespon pelaku poligami. Bagian ini juga mengeksplorasi kemungkinan-kemungkinan pengaruh poligami terhadap emosi pihak-pihak yang menjadi korban, terutama isteri pertama dan anak-anaknya.

Bagian lima mendiskusikan bagimana aturan sosial bagi pelaku poligami. Dari sini akan dilihat bagaimana hubungan isteri-isteri dalam pernikahan poligami dan bagaimana suami mengatur waktu kunjung kepada isteri-isterinya. Informasi ini penting karena orang-orang yang mempromosikan poligami menekankan bahwa pelaku poligami bisa menjaga hubungan harmonis diantara isteri-isterinya. Di bagian ini juga dilihat bagaimana mereka mangatur kehidupan ekonomi, termasuk terhadap anak-anaknya.

Dari ilustrasi tersebut terlihat buku ini berusaha untuk keluar dari perdebatan-perdebatan ajaran dan penafsiran keagamaan mengenai poligami, dan menyuguhkan bagaimana pengalaman berpoligami, terutama pengalaman perempuan dan anak-anak yang lebih banyak menjadi korban. Terobosan ini penting karena kajian mengenai perempuan akan sulit berkembang jika hanya memperdebatkan ajaran-ajaran normatif Islam, atau persoalan politik perempuan. Pengalaman perempuan merupakan medan kajian yang sangat penting.[]

B A G I A N I I I

HAM, Perempuan, Agama dan Konstitusionalisme Modern

Perbincangan tentang perempuan dan HAM menjadi tema besar dalam bagian ini. Mengawali pembahasan dalam bab III ini, Pusat Kajian Wanita dan Gender *Convention Watch* Universitas Indonesia (UI), menyuguhkan wacana yang menarik dalam buku bertajuk *Hak Azasi Perempuan: Instrumen Hukum untuk Mewujudkan Keadilan Gender*. Wacana yang tersuguh di dalamnya lebih banyak mengupas Konvensi dan Instrumen Internasional, seperti Deklarasi HAM *(Declaration of Human Rights)*, Konvensi Perempuan, dan Deklarasi Penghapusan segala Bentuk Kekerasan terhadap Perempuan yang dapat digunakan sebagai pedoman dan rujukan, khususnya bagi para penegak hukum, akademisi dan kelompok masyarakat demi terwujudnya keadilan gender bagi kaum perempuan.

Buku selanjutnya berbicara mengenai *Hak Konstitusional Perempuan dan Tantangan Penegakannya.* Kompetensi Jimly Asshiddiqie dalam mengupas Hukum dan HAM tidak diragukan lagi. Karenanya, dalam tulisannya, dia banyak mengurai dasar hak-hak dasar konstitusional warga negara menuju penegakan hak konstitusional perempuan. Jimly mengatakan bahwa regulasi perundang-undangan yang menjamin pelaksanaan hak konstitusional perempuan tidak cukup untuk memastikan tegaknya hak konstitusional. Setiap regulasi harus diikuti dengan langkah hukum yang sensitif gender. Kepekaan gender ini bisa dimulai dengan mengikis dan meminimalisasi praktek budaya patriarkhi yang cenderung diskriminatif terhadap kaum perempuan.

Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan sejumlah aktifis pejuang perempuan dalam buku berjudul *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam* juga mengupas persoalan hak-hak fundamental bagi kaum perempuan. Ulasan kritis dalam buku ini demi melampaui karakter *aktifisme* yang sekedar membincang pemberdayaan perempuan. Segala upaya pemberdayaan perempuan tidak akan banyak berarti tanpa bermula dari kesehatan reproduksi

(reproductive rights) meraka, baik melalui upaya-upaya praktis seperti perbaikan kondisi kesehatan dasar perempuan dan penyempurnaan tingkat pelayanan, atau lewat langkah-langkah strategis dengan cara melakukan gugatan dan pendefinisian ulang tentang relasi laki-laki dan perempuan.

Perbandingan kritis juga dihadirkan seorang feminis asal Iran, Ziba Mir-Hosseini dalam karya bertajuk *Perkawinan dalam Kontroversi Dua Mazhab: Kajian Hukum Keluarga dalam Islam di Iran dan Maroko* dari judul asli *Marriage on Trial: A Study of Family Law in Iran and Morocco.* Dalam buku ini, Ziba menghadirkan ulasan komparatif menyangkut aspek-aspek pernikahan dalam hukum keluarga di Iran dan Maroko; dua negara muslim yang menganut mazhab berbeda, yakni mazhab Syiah dan Malikiyah. Penulis buku ini menegaskan bahwa temuan-temuan penelitiannya bisa dilihat sebagai sebuah kontribusi kesarjanaan, tetapi bukan dalam bidang 'Hukum Islam' *(Islamic Law),* namun lebih dalam bidang 'Antropologi Hukum Islam' *(Antrophology of Islamic Law)*. Pembedaan ini diinspirasi oleh Richard Tapper yang membedakan antara 'Antropologi Islami' *(Islamic Anthropology)* dan 'Antropologi mengenai Islam *(Anthropology of Islam)*.[]

Bagian III ini memuat ulasan 4 (empat) buku:

1. Convention Watch (Pusat Kajian Wanita dan Jender Universitas Indonesiaa), *Hak Azasi Perempuan; Instrumen Hukum untuk mewujudkan Keadilan Gender*, Yayasan Obor; Jakarta, 2007
2. Jimly Asshiddiqie, *Hak Konstitusional Perempuan dan Tantangan Penegakannya*, Makalah dalam Konsultasi Nasional 29 November: Jakarta, 2007
3. Abdurrahman Wahid dkk., *Menakar "Harga" Perempuan, Eksplorasi Lanjut atas Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*, LKPSM NU: Yogyakarta, 1999
4. Ziba Mir-Hoseini, *Perkawinan dalam Kontroversi Dua Mazhab: Kajian Hukum Keluarga dalam Islam*, Judul asli *Marriage on Trial: A Study of Family Law in Iran and Morocco,* ICIP: Jakarta, 2005

Instrumen Penegakan Hak Asasi Perempuan

Judul	: Hak Azasi Perempuan; Instrumen Hukum untuk Mewujudkan Keadilan Gender		
Penulis	: Kelompok Kerja Convention Watch Pusat Kajian Perempuan dan Gender UI		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] ……
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] ……

Tanggal-Vol : 2007
Kolasi : xvii+318 hal; 14,5X21
Penerbit : Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 2007
ISBN/ISSN : 979-461-507-2

Memahami komitmen anti diskriminasi terhadap perempuan sangatlah penting. Salah satu tujuan pembentukan kelompok kerja "*Convention Watch*" pada tahun 1994 dalam lingkup Program Studi Kajian Wanita Program Pasca Sarjana Universitas Indonesia (UI) adalah untuk menyebarluaskan makna penting konvensi penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap wanita atau biasa disebut dengan *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Againts Women* (CEDAW).

Komitmen awal Indonesia untuk menjunjung tinggi Hak Asasi Perempuan (HAP) adalah dengan melahirkan Undang-Undang No. 7 Tahun 1984 tentang pengesahan mengenai Penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap wanita.

Buku terbitan Pusat Kajian Wanita dan Gender ini berjudul *Hak Azasi Perempuan; Instrumen Hukum untuk Mewujudkan Keadilan Gender*. Wacana yang tersuguh di dalamnya banyak menyangkut pemahaman tentang ketentuan internasional seperti deklarasi HAM, konvensi perempuan, dan deklarasi penghapusan kekerasan terhadap prempuan yang dapat digunakan sebagai rujukan bersama untuk keadilan bagi para perempuan yang menjadi korban tindakan berbagai diskriminatif. Karena itu, buku ini penting dan bisa dijadikan rujukan para penegak hukum, akademisi dan kelompok masyarakat luas yang mempunyai posisi strategis dalam perjuangan mewujudkan keadilan gender. Buku ini terbit dalam tiga edisi. Edisi pertama terbit pada bulan Juli 2004. Edisi kedua terbit pada bulan Januari 2005. Dan edisi ketiga ini terbit dengan beberapa penyempurnaan dan tambahan.

Penyempurnaan buku ini terdapat pada Pasal 7 ayat (a) Konvensi Penghapusan Segala

Bentuk Diskriminasi Terhadap Wanita (istilah wanita adalah sesuai dengan istilah yang digunakan dalam Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Mengenai Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Wanita). Penyempurnaan lain dalam buku ini adalah pasal 15 dengan menambahkan ayat (3) baru.

Beberapa rekomendasi yang ditampilkan dalam edisi ketiga ini diantaranya adalah Rekomendasi Umum Nomor 19 tentang Kekerasan terhadap Perempuan; sesi ke-11 tahun 1992 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan. Selanjutnya, Rekomendasi 21 tentang kesetaraan dalam perkawinan dan hubungan keluarga; Pasal 16 tentang konvensi penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan (sesi ke-13 tahun 1994).

Di samping itu, menyangkut kehidupan politik dan publik, konvensi juga menjamin kehidupan perempuan agar setara haknya sebagaimana halnya laki-laki. Rekomendasi Umum nomor 23 tentang kehidupan politik dan publik, Pasal 7 dan 8, konvensi penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap Perempuan (sesi ke-16 tahun 1997) menjabarkan secara lengkap mengenai jaminan itu. dalam Pasal 7 disebutkan:

> *"Negara-negara pihak (state parties) wajib melakukan semua langkah-langkah yang diperlukan untuk menghapus diskriminasi terhadap perempuan dalam kehidupan politik dan publik di negaranya, khususnya menjamin bagi perempuan, atas dasar kesetaraan dengan laki-laki, yakni: a) hak untuk memilih dalam pemilihan umum dan jajak pendapat publik dan dapat dipilih dalam pemilihan untuk semua lembaga berdasarkan pemilihan umum. b) hak untuk berpartisipasi dalam perumusan kebijakan pemerintah dan implementasi kebijakan dan menduduki jabatan publik dan menjalankan semua fungsi pemerintah di semua tingkatan."*

Hak dasar lain bagi kaum perempuan yang harus dijamin adalah kesehatan, termasuk kesehatan reproduksi. Rekomendasi Umum Nomor 24 tentang perempuan dan kesehatan, Pasal 12 tentang konvensi penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan (sesi ke-20 tahun 1999) menegaskan bahwa akses kesehatan, termasuk kesehatan reproduksi, adalah hak dasar di bawah konvensi penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap Perempuan. Begitu juga, Rekomendasi Umum Nomor 25 tentang Pasal 4 ayat 1, Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita tentang tindakan-khusus-sementara (sesi ke-30 tahun 2004).

Edisi ketiga buku ini juga dilengkapi dengan Undang-Undang RI Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia; Undang-Undang RI Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga; dan Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2006 tentang Penyelenggaraan dan Kerjasama Pemulihan Korban dan Kekerasan dalam Rumah Tangga. []

Perempuan dan Hak Konstitusi

Judul	: Hak Konstitusional Perempuan dan Tantangan Penegakannya		
Penulis	: Prof. Dr. Jimly Asshiddiqie		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] ……
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[ ] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[X] Artikel
Tanggal-Vol	: 2007		
Kolasi	: -		
Penerbit	: Makalah Konsultasi Nasional Komnas Perempuan, 29 November 2007		
ISBN/ISSN	: -		

Prof. Dr. Jimly Asshiddiqie lahir di Palembang pada 17 April 1956. Dia memperoleh gelar sarjana hukum dari Fakultas Hukum Universitas Indonesia (1982), kemudian menjadi pengajar di almamaternya. Pendidikan S-2 (1987) diselesaikan di Fakultas Hukum UI (1987). Gelar Doktor Ilmu Hukum diraih dari Fakultas Pasca Sarjana UI, *Sandwich Program* kerja sama dengan Rechtssfaculteit Rijks-Universiteit dan Van Voolen-Hoven Institute, Leiden, Belanda (1990). Sosok ini tentu tak lagi diragukan kapasitas pemikiran, intelektual dan ide-idenya tentang penegakan hukum, demokrasi, tata negara dan soal Hak Asasi Manusia (HAM). Kontribusinya dalam membangun hukum, demokrasi dan HAM begitu kentara, saat dia duduk sebagai ketua Mahkamah Konstitusi RI.

Beberapa karya-karya Jimly diantaranya adalah *Demokrasi dan Hak Asasi Manusia (2005), Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara Jilid 1 (2006)*, *Pengantar Hukum Tata Negara Jilid II (2006)*, *Perihal Undang-Undang (2005), Perkembangan dan Konsolidasi Lembaga Negara Pasca Reformasi (2006), Hukum Acara Pengujian Undang-Undang (2006), Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia (2005), Sengketa Kewenangan Konstitusional Lembaga Negara (2006)*, *Teori Hans Kelsen Tentang Hukum Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi (2006), Gagasan Amandemen Undang-Undang 1945 dan Pemilihan Presiden secara Langsung (2006), Implikasi Perubahan Undang-Undang 1945 terhadap Pembangunan Hukum Nasional (2005)*, dan beberapa karya lainnya.

Salah satu pemikiran Jimly tentang perlunya penegakan Hak Konstitusi terhadap kaum perempuan tertuang dalam sebuah makalahnya yang berjudul *Hak Konstitusional Perempuan dan Tantangan Penegakannya.* Setidaknya, tulisan pendek ini bisa sedikit

mengurai pembahasan dalam bab ketiga bertajuk *Hak Asasi Perempuan, Agama dan Konstitusionalisme Modern* yang mengupas: Apakah sebenarnya yang dimaksud dengan hak asasi perempuan? Mengapa hak asasi manusia dan relasinya dengan kaum perempuan sangat diperlukan? Bagaimana kontektualisasi hak asasi perempuan dengan agama dan konstitusionalisme modern? Sejauhmana konstitusionalisme modern dipergunakan untuk mendorong hak asasi perempuan? Bagaimana posisi agama dan perempuan dalam konteks konstitusionalisme di Indonesia? Pada bagian ini pula akan dijelaskan pengertian-pengertian konseptualnya menyangkut lembaga-lembaga penegakan hak asasi perempuan.

Apa sebenarnya hak asasi perempuan? Pertanyaan ini dijawab oleh Jimly dengan terlebih dahulu mengurai pemahaman tentang hak asasi dan hak konstitusional warga negara. Hak Asasi Manusia (HAM) adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan setiap manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi, dan dilindungi oleh negara, hukum, pemerintahan, dan setiap orang, demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia. Artinya, yang dimaksud sebagai Hak Asasi Manusia adalah hak yang melekat pada diri setiap pribadi manusia. Karena itu, Hak Asasi Manusia *(the human rights)* berbeda dari pengertian hak warga negara *(the citizen's rights).* Namun demikian, karena Hak Asasi Manusia telah tercantum dengan tegas dalam Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945, sehingga juga telah resmi menjadi hak konstitusional setiap warga negara atau biasa disebut *"constitutional rights."*

Namun demikian, Jimly mengingatkan bahwa tidak semua "*constitutional rights*" identik dengan "*human rights.*" Terdapat hak konstitusional warga negara (*the citizen's constitutional rights*) yang bukan atau tidak termasuk ke dalam pengertian hak asasi manusia (*human rights*). Dia mencontohkan, hak setiap warga negara untuk menduduki jabatan dalam pemerintahan adalah "*the citizen's constitutional rights,*" tetapi tidak berlaku bagi setiap orang yang bukan warga negara. Karena itu, tidak semua "*the citizen's rights*" adalah "*the human rights,*" akan tetapi dapat dikatakan bahwa semua "*the human rights*" juga adalah sekaligus merupakan "*the citizen's rights.*"

Jimly juga membedakan pengertian mengenai hak warga negara, hak konstitusional dan hak legal. Hak konstitutional (*constitutional rights*) adalah hak-hak yang dijamin di dalam dan oleh Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945, sedangkan hak-hak hukum (*legal rights*) timbul berdasarkan jaminan undang-undang dan peraturan perundang-undangan di bawahnya (*subordinate legislations*). Setelah ketentuan tentang hak asasi manusia diadopsikan secara lengkap dalam Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945. Pengertian tentang hak asasi manusia dan hak asasi warga negara dapat dikaitkan dengan pengertian "*constitutional rights*" yang dijamin dalam Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945. Selain itu, setiap warga negara Indonesia memiliki juga hak-hak hukum yang lebih rinci dan operasional yang diatur dengan undang-undang ataupun peraturan perundang-undangan lain yang lebih rendah. Hak-hak yang lahir dari peraturan di luar undang-undang dasar disebut hak-hak hukum (*legal rights*), bukan hak konstitusional (*constitutional rights*).

Hak Asasi Manusia
Berdasarkan Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945

Menurut Jimly, sebelum dilakukan perubahan, Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945 dapat dikatakan tidak mencantumkan secara tegas mengenai jaminan Hak Asasi Manusia. Setelah Perubahan Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945, terutama perubahan kedua pada 2000, ketentuan mengenai Hak Asasi Manusia dalam Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945, telah mengalami perubahan yang sangat mendasar. Jimly dalam tulisannya tersebut menyebut secara langkap materi baru ketentuan dasar tentang Hak Asasi Manusia tersebut dalam Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945.

Berbagai ketentuan yang telah dituangkan dalam rumusan Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945 ini merupakan substansi yang berasal dari rumusan Ketetapan No.XVII/ MPR/1998 tentang Hak Asasi Manusia, yang selanjutnya menjelma menjadi materi Undang-Undang RI Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia. Karena itu, untuk memahami substansi yang diatur dalam Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945 tersebut, kedua instrumen yang terkait, yaitu TAP MPR Nomor XVII/MPR/1998 dan Undang-Undang RI Nomor 39 Tahun 1999 perlu dipelajari dengan seksama.

Hak konstitusional warga negara yang meliputi hak asasi manusia dan hak warga negara yang dijamin dalam Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945 berlaku bagi setiap warga negara Indonesia. Hal itu dapat dilihat dari perumusannya yang menggunakan frasa "setiap orang," "segala warga negara," "tiap-tiap warga negara," atau "setiap warga negara," yang menunjukkan bahwa hak konstitusional dimiliki oleh setiap individu warga negara tanpa pembedaan, baik berdasarkan suku, agama, keyakinan politik, ataupun jenis kelamin. Hak-hak tersebut diakui dan dijamin untuk setiap warga negara bagi laki-laki maupun perempuan.

Bahkan, Jimly menambahkan, bahwa Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945 juga menegaskan bahwa "Setiap orang berhak bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif atas dasar apapun dan berhak mendapatkan perlindungan terhadap perlakuan yang bersifat diskriminatif itu." Dengan demikian, jika terdapat ketentuan atau tindakan yang mendiskriminasikan warga negara tertentu, hal itu berarti melanggar hak asasi manusia dan hak konstitusional warga negara, dan dengan sendirinya bertentangan dengan Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945. Karena itu, setiap perempuan warga negara Indonesia memiliki hak konstitusional sama dengan warga negara Indonesia yang laki-laki. Perempuan juga memiliki hak untuk tidak diperlakukan secara diskriminatif, berdasarkan karena statusnya sebagai perempuan, ataupun atas dasar perbedaan lainnya. Semua hak konstitusional yang telah diuraikan sebelumnya merupakan hak konstitusional setiap perempuan warga negara Indonesia.

Perlindungan dan pemenuhan hak konstitusional warga negara harus dilakukan sesuai dengan kondisi warga negara yang beragam. Realitas masyarakat Indonesia menunjukkan adanya perbedaan kemampuan untuk mengakses perlindungan dan

pemenuhan hak yang diberikan oleh negara. Perbedaan kemampuan tersebut bukan atas kehendak sendiri kelompok tertentu, tetapi karena struktur sosial yang berkembang cenderung meminggirkannya.

Perlindungan dan pemenuhan hak konstitusional yang dilakukan tanpa memperhatikan adanya perbedaan tersebut, dengan sendirinya akan mempertahankan, bahkan memperjauh perbedaan tersebut. Agar setiap warga negara memiliki kemampuan yang sama dan dapat memperoleh perlindungan dan pemenuhan hak konstitusional yang sama pula, diperlukan perlakuan khusus terhadap kelompok tertentu. Hanya dengan perlakuan khusus tersebut, dapat dicapai persamaan perlakuan dalam perlindungan dan pemenuhan hak konstitusional setiap warga negara. Karena itu, Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945 menjamin perlakuan khusus tersebut sebagai hak untuk memperoleh kesempatan dan manfaat yang sama. Pasal 28H Ayat (2) menyatakan "*Setiap orang berhak mendapat kemudahan dan perlakuan khusus untuk memperoleh kesempatan dan manfaat yang sama guna mencapai persamaan dan keadilan."*

Mengenai hak-hak kaum perempuan, Jimly menuliskan bahwa salah satu kelompok warga negara yang karena kondisinya membutuhkan perlakuan khusus adalah kaum perempuan. Tanpa adanya perlakuan khusus, perempuan tidak akan dapat mengakses perlindungan dan pemenuhan hak konstitusionalnya karena perbedaan dan pembedaan yang dihasilkan dan dilanggengkan oleh struktur masyarakat patriarkis. Perlindungan dan pemenuhan hak konstitusional tanpa adanya perlakuan khusus, justru akan cenderung mempertahankan diskriminasi terhadap perempuan dan tidak mampu mencapai keadilan.

Pentingnya menghapuskan diskriminasi terhadap perempuan melalui perlakuan khusus untuk memperoleh kesempatan dan manfaat yang sama guna mencapai persamaan dan keadilan juga telah diakui secara internasional. Bahkan, hal itu diwujudkan dalam konvensi tersendiri, yaitu *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Againts Women* (CEDAW). Penghapusan diskriminasi melalui pemajuan perempuan menuju kesetaraan gender bahkan dirumuskan sebagai kebutuhan dasar pemajuan Hak Asasi Manusia dalam Millenium Development Goals (MDGs). Hal itu diwujudkan dalam delapan area upaya pencapaian MDGs yang diantaranya adalah; mempromosikan kesetaraan gender dan meningkatkan keberdayaan perempuan, dan meningkatkan kesehatan ibu. Rumusan tersebut didasari oleh kenyataan bahwa perempuan mewakili setengah dari jumlah penduduk dunia serta sekitar 70% penduduk miskin dunia adalah perempuan.

CEDAW telah diratifikasi sejak tahun 1984 melalui Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984. Upaya memberikan perlakuan khusus untuk mencapai persamaan gender juga telah dilakukan melalui beberapa peraturan perundang-undangan, baik berupa prinsip-prinsip umum, maupun dengan menentukan kuota tertentu. Bahkan, untuk memberikan perlindungan terhadap perempuan yang sering menjadi korban kekerasan, telah dibentuk Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga.

Menurut Jimly, upaya sangat penting lainnya adalah penegakan hak konstitusional kaum perempuan. Hal ini bisa diraih dengan menumbuhkan budaya sadar berkonstitusi, terutama yang terkait dengan hak konstitusional kaum perempuan. Hal ini semakin penting karena kendala yang dihadapi selama ini memiliki akar budaya dalam masyarakat Indonesia.

Hal itu menunjukkan bahwa adanya peraturan perundang-undangan yang menjamin pelaksanaan hak konstitusional perempuan tidak cukup untuk memastikan tegaknya hak konstitusional tersebut. Peraturan perundang-undangan harus diikuti dengan adanya penegakan hukum yang sensitif gender serta yang tidak kalah pentinganya adalah perubahan budaya yang cenderung diskriminatif terhadap perempuan. Cara yang lebih tepat adalah dengan merevitalisasi nilai budaya setempat dalam merefleksikan pengakuan terhadap hak-hak perempuan, sehingga dapat dengan mudah diterima oleh masyarakat. []

Islam dan Hak-Hak Perempuan

Judul	: Menakar "Harga" Perempuan, Eksplorasi Lanjut atas Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam		
Penulis	: KH. Abdurrahman Wahid dkk.		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] ……
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] ……
Tanggal-Vol	: 1999		
Kolasi	: 288 Halaman		
Penerbit	: Mizan		
ISBN/ISSN	: 9794332062, 9789794332061		

Buku yang berjudul "Menakar 'Harga' Perempuan: Eksplorasi Lanjut Atas Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam" ini merupakan rekaman intelektual sejumlah aktifis dan peminat isu perempuan. Sebagian besar buku ini merupakan hasil pergumulan dalam program yang dikelola Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) pada awal 1990-an. Salah satu rangkaian program itu adalah seminar internasional tentang Islam dan Hak Reproduksi Perempuan pada 25-26 November 1997. Dalam buku ini tidak hanya memuat makalah seminar, tapi juga disertakan tanya jawab agar pembaca dapat menangkap pergumulan diskursif yang berkembang dalam seminar itu.

Sejumlah aktifis dan peminat isu perempuan yang tulisannya ditampilkan dalam buku ini antara lain KH. Abdurrahman Wahid, KH. Sahal Mahfudh, Husein Muhammad, Lies Marcoes-Natsir, Masdar F Mas'udi, MM. Billah, Indraswari, Andree Feillard dan sebagainya. Buku ini dibagi dalam enam bagian. Bagian pertama memuat tulisan Nelly van Door Harder tentang Perempuan di Mesir; dan tulian Askian Adam tentang Islam dan Hak-hakPerempuan di Asia Tenggara. Bagian kedua menampilkan tulisan Nursyahbani Kantjasungkana tentang Perempuan dalam Peta Hukum Negara Indonesia; tulisan Ahmad Sobary tentang Perempuan dalam Budaya. Bagian III: Islamdan Hak Reproduksi Perempuan dalam Perspektif Fiqih oleh KH. Sahal Mahfudh; Islam dan Hak Reproduksi Perempuan dalam Perspektif Etika oleh Amal Abdul Hadi.

Pada bagian keempat, fenomena pernikahan dini dan Aborsi oleh Indraswari, dan tanggapan Gus Dur berjudul Refleksi Teologis Perkawinan Dalam Islam. Bagian

kelima membahas kekerasan dalam rumah tangga oleh Eli N. Hasbianto, dan tanggapan yang ditulis Hussein Muhammad: yaitu refleksi teologis tentang kekerasan terhadap perempuan. Bagian keenam tulisan Andree Feillard dan Masdar F Mas'udi tentang potensi perubahan relasi gender di lingkungan umat Islam. Keseluruhan buku ini diawali dengan Pengantar yang ditulis Lies Marcoes-Natsir dan epilog oleh MM. Billah. Tulisan ini tidak akan mengambil beberapa isu penting yang penulis anggap relevan.

Tentang Islam dan Hak Reproduksi

Salah satu isu penting yang diperbincangkan buku ini adalah mengenai Islam dan hak reproduksi perempuan yang ditulis Lies Marcoes-Natsir. Isu ini dianggap sebagai pangkal dari keseluruhan problem perempuan, karena dari alat reproduksi itulah yang membedakan laki-laki dan perempuan. Problemnya bukan semata terletak pada perbedaan anatomis laki-laki dan perempuan, tetapi karena adanya hubungan yang timpang yang pada gilirannya menyebabkan kondisi perempuan menjadi tidak sehat dalam menjalankan peran reproduksinya.

Para pemerhati isu ini percaya bahwa segala upaya pemberdayaan perempuan tidak akan banyak berarti tanpa memberdayakan kesehatan reproduksinnya dengan berbagai cara, entah dengan upaya-upaya praktis seperti perbaikan kondisi kesehatan dasar perempuan dan penyempurnaan tingkat pelayanan, atau upaya-upaya strategis dengan cara melakukan gugatan dan pendefinisian ulang tentang relasi laki-laki dan perempuan. Jika upaya pertama lebih difokuskan pada persoalan tatalaksana bidang kesehatan, upaya kedua dilakukan melalui upaya pembongkaran cara pandang umum tentang relasi laki-laki dan perempuan.

Jika dikaitkan dengan Islam, pembicaraan mengenai kesehatan dan hak reproduksi memang mudah menyulut kontroversi, karena hal itu memberi kewenangan dan hak kepada perempuan untuk menentukan pilihan dan mengontrol tubuh, seksualitas, dan alat/fungsi reproduksinya. Dalam posisi dimana perempuan, baik secara politik, sosial dan ekonomi, masih subordinatif, tak mengherankan bila tuntutan akan hak-hak tubuhnya dikhawatirkan akan menyalahi tata moral dan agama. Pangkal persoalannya terletak pada pertanyaan: Siapa sebenarnya pemilik tubuh perempuan? Dalam tafsir Islam tradisional, misalnya, pada mulanya perempuan dianggap milik bapaknya atau seluruh garis keturunan dari pihak bapaknya. Dalam perkawinan, wali seorang perempuan adalah bapaknya. Setelah berkeluarga kepemilikan beralih dari ayah ke suaminya. Padangan demikian kemudian mengejawantah dalam berbagai aspek kehidupan. Seorang isteri adalah individu yang berada dalam tanggungan, dan tanggung jawab suami berarti kontrol atas tubuh dan integritas seorang perempuan.

Hal ini dimulai dari konsep penciptaan dimana laki-laki dan perempuan diciptakan dari bahan yang sama *(min nafsin wahidatin)*. Dengan santun, Islam juga meletakkan perempuan sebagai pihak yang harus dihormati, dilindungi terutama ketika ia sedang menjalani fungsi

reproduksi seperti haid atau hamil (QS. Luqman [31]: 14 dan al-Ahqaf [46]: 15.KH. Sahal Mahfudh juga menulis masalah Islam dan hak reproduksi perempuan dari perspektif fiqih. Menurutnya, fiqih tentang perempuan *(fiqhunnnisa)* merupakan istilah yang tidak dikenal dalam khazanah keilmuan klasik. Dalam kitab-kitab fiqih *mu'tabarah* (populer dan terpercaya) istilah tersebut tidak pernah ditemukan. Karena itu, untuk menelusuri hal tersebut KH. Sahal Mahdudh menggunakan konsep *dharuriyat al-khamsah* (keharusan yang lima). Dalam perspektif Islam modern *al-dharuriyat al-khams (al-kulliyat al-khams)* dianggap sebagai hak asasi manusia versi Islam karena cakupannya yang memang universal mencakup hak-hak dasar manusia. Hak-hak dasar itu meliputi hak beragama *(hifz al-din),* hak hidup *(hifz al-nafs),* hak berpikir *(hifz al-'aql),* hak berketurunan *(hifz al-nasl),* hak memiliki harta *(hifz al-mal).* Sebagian ulama lain menambahkan dengan hak harga diri *(hifz al-'irdh).*

Akan tetapi hak-hak dasar yang lima tersebut ketika diturunkan dalam fiqih tidak begitu terlihat dampaknya, terutama kaitannya dengan hak reproduksi perempuan. Dalam hal ini, menurut KH. Sahal Mahfudh, fiqih memang terkesan tidak menempatkan perempuan tidak sebagaimana mestinya, baik dalam tataran konsep maupun praktiknya. Hal inilah yang kemudian dipersoalkan, yakni bahwa fiqih dibangun para ulama masa lalu besar kemungkinan mengabaikan kepentingan perempuan karena mereka umumnya laki-laki. Harus diakui, dalam bangunan fiqih, betapapun bersihnya, masih terdapat selubung subyektifitas laki-laki melalui alam bawah sadarnya.

Sebagai gambaran awal tentang hak reproduksi perempuan, Sahal Mahfudh mengemukakan konsep kehidupan dimana ia merupakan sebuah proses. Karena itu, hidup dan kehidupan tidak terjadi dari satu unsur saja. Dalam proses tersebut harus ada aturan. Dalam al-Quran, aturan-aturan tersebut disebut dengan sunnatullah *(natural law).* Nah, persoalan reproduksi sebenarnya merupakan suatu rangkaian proses keterkaitan. Dimulai dari akad nikah kemudian akan melahirkan berbagai konsekuensi ikutannya.

Hak dan kewajiban manusia berkembang sesuai dengan perkembangan status dalam kehidupan masyarakat. Hak dan kewajiban tersebut muncul karena seseorang mempunyai status, baik sebagai suami/isteri maupun sebagai manusia. Hak dan kewajiban tersebut berkembang apabila lahir seorang anak. Peran reproduksi biasanya terkait dengan perkembangan tersebut. Hal itu diawali dengan proses reproduksi, seperti hubungan seksual. Islam memandang hubungan seksual sebagai proses yang harus dipersiapkan dengan matang, baik mental maupun fisik.

Dalam hal kehamilan dan kelahiran, Islam juga memandang sangat empatik terhadap penderitaan kaum perempuan, terutama saat melahirkan. Tidak ada satu ayat pun dalam al-Quran yang melukiskan peristiwa kemanusiaan sepenting ayat tentang kehamilan dan kelahiran. Dalam QS. Luqman: 14 Allah berfirman: *Kami perintahkan kepada manusia untuk (berbuat baik) kepada kedua orang tuanya; ibunya yang telah mengandung dalam keadaan lemah di atas lemah dan menyapihnya dalam usia dua tahun. Bersyukurkan kepada-Ku dan kepada bapak ibumu. Hanya kepada-Ku lah engkau kembali.*

Ayat tersebut menggambarkan betapa kehamilan dan kelahiran sebagai proses reproduksi perempuan begitu beratnya sehingga Allah menggunakan istilah bernada *ta'kid* (penguatan) *wahnan 'ala wahnin.* Ironisnya, beban berat tersebut jarang disadari laki-laki. Tugas berat inilah yang menyebabkan kepantasan apabila fiqih Islam mendudukkan perempuan demikian pentingnya. Tidak hanya itu, fiqih Islam memberi keringanan-keringanan yang tidak diberikan kepada laki-laki. Misalnya, ketika sedang mengandung, ibu diperkenankan tidak puasa demi untuk menjaga kesehatan reproduksinya meskipun kemudian wajib *qadha.* Bahkan fiqih tidak menuntut membayar kafarat (denda) puasa apabila alasannya didasarkan pada kesehatan badan ibu semata.

Dalam kasus lain, hak perempuan sebagai ibu yang menyusui juga sangat diperhatikan fiqih Islam. Sebenarnya, menyusui atau tidak menjadi hak ibu, bukan kewajiban. Yang mempunyai kewajiban adalah bapak. Untuk itu, menurut mazhab Maliki, air susu bisa diperjualbelikan. Apabila seorang isteri menuntut bayar kepada suami atas tugas menyusui anak, hal itu diperbolehkan, meskipun kita tahu tidak ada seorang ibu yang menuntut bayar atas air susu yang diberikan pada anaknya.

Hal lain yang layak diangkat adalah persoalan siapakah yang berhak menentukan mempunyai anak, suami atau isteri. Sebagian ulama pengikut mazhab Syafi'i dan Hanbali berpendirian bahwa hak punya anak merupakan hak suami dan isteri. Akan tetapi menurut sebagian ahli hadis, di samping hak suami dan isteri, mempunyai anak merupakan hak umat (masyarakat). Bahkan menurut ahli hadis ini, hak masyarakat dirasa lebih kuat dibanding hak suami atau isteri. Mareka berpandangan demikian karena tanggung jawab kelestarian generasi tidak semata-mata terletak pada suami isteri, tapi lebih merupakan kewajiban sosial.

KH. Sahal Mahfudh mengakui, meski beberapa pandangan fiqih yang disampaikan cukup simpatik terhadap perempuan, namun bukan berarti dalam fiqih tidak ada problem terkait perempuan. Misalnya, dalam kasus menentukan pasangan hidup, perempuan masih terhadang dengan konsep *ijbar* (hak paksa dari wali), perempuan masih diasumsikan sebagai pemegang peran domestik. Kesempatan perempuan mendapat akses pendididikan juga masih terbatas meski dari waktu ke waktu terus dilakukan perbaikan. Ke depan, perlu dikembangkan fiqih yang lebih mempunyai simpatik kepada perempuan.

Meskipun tidak memberikan ulasan yang serba tuntas, namun buku ini bisa menjadi bacaan awal yang baik bagi peminat kajian Islam menyangkut isu perempuan. Buku ini dengan penulis yang sangat beragam mampu memberi pengayaan perspektif kepada pembaca mengenai berbagai problem perempuan. Dari sini akan terlihat hubungan Islam dan perempuan yang terkadang simpatik, tapi juga terkadang dalam ketegangan.[]

Belajar dari Iran dan Maroko

Judul	: Perkawinan dalam Kontroversi Dua Mazhab: Kajian Hukum Keluarga dalam Islam [*Marriage on Trial: A Study of Family Law in Iran and Morrocco]*		
Penulis	: Ziba Mir-Hosseini		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] .....
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] .....
Tanggal-Vol	: 2005		
Kolasi	: 291 Halaman		
Penerbit	: ICIP, Jakarta		
ISBN/ISSN	: 9799994217, 9789799994219		

Ziba Mir-Hosseini lahir di Iran dan tinggal di London. Dia adalah konsultan independen, peneliti dan penulis isu-isu seputar Timur Tengah, dengan mengkhususkan diri pada diskursus gender, hubungan keluarga, Islam, hukum dan pembangunan. Dia memperoleh gelar Ph.D Anthropologi Sosial pada tahun 1980 di Universitas Cambridge; dan antara tahun 1990-1993, dia memperoleh beasiswa penelitian di Girton College, Cambridge. Dia sekarang sebagai peneliti di Departmen Antropologi Sosial, Universitas Cambridge dan terlibat juga di lembaga Pusat Studi Timur-Tengah dan Timur-Dekat di Fakultas Studi Ketimuran dan Afrika, Universitas London.

Buku ini adalah terjemahan bahasa Indonesia dari karya pertama Ziba berjudul *Marriage on Trial; A Study of Family Law in Iran and Morrocco* (1993). Dia juga menulis buku lain berjudul *Feminism and the Islamic Republic; Dialogues with the Ulema* (1999), dan *Islam and Gender, the Religious Debate in Contemporary Islam*. Bersama Kim Longinotto, Ziba pernah membuat film dokumenter tentang isu perempuan kontemporer di Iran berjudul, *Divorce Iranian Style (1998)* dan *Runaway (2001)* yang baru-baru ini pada awal Desember 2007 diputar di Jakarta International Film Festival *(JiFFest)*.

Salah satu isu krusial menyangkut posisi perempuan yang diulas dalam buku *Perkawinan dalam Kontroversi Dua Mazhab; Kajian Hukum Keluarga dalam Islam* ini adalah diskusi mengenai perempuan dalam hukum keluarga. Mengapa topik ini penting? Hukum keluarga dalam sebuah negara dapat dilihat sebagai potret paling nyata, sejauhmana sebuah negara mempunyai keberpihakan nyata terhadap perempuan. Hal itu bisa dilihat tidak hanya dari proses legislasi hukum keluarga, tetapi juga menyangkut implementasi hukum tersebut dalam proses peradilan.

Dalam dunia Islam kontemporer, pola relasi antara hukum dan masyarakat bersifat kompleks dan multi-dimensional. Kompleksitas tersebut merefleksikan adanya ketegangan di dalam konsep-konsep hukum Islam *it-self*, terutama yang muncul dari batasan-batasan yang kabur antara yang 'sakral' dan yang 'profan.' Sakral dalam pengertian, bahwa umat Islam percaya bahwa sumbernya berasal dari wahyu suci dan tujuan utamanya adalah untuk memetakan jalan menuju Tuhan. Akan tetapi, hukum Islam juga mengandung aspek profan yang bersifat temporal, dimana hukum Islam merupakan produk interpretasi ahli hukum selama berabad-abad. Hukum terbentuk di atas teori hukum yang dikembangkan dengan baik dan memuat susunan variatif hukum-hukum positif. Dengan demikian, di satu sisi, hukum Islam mememiliki nilai *transendental*, tetapi arah utamanya adalah untuk membentuk realitas manusia yang bersifat temporal.

Batasan antara yang sakral dan yang profan menjadi samar, terutama menyangkut hukum keluarga. Hukum keluarga Islam memuat ide-ide religius dan nilai-nilai moral. Hukum keluarga Islam juga dengan sendirinya memuat sebuah model yang jelas mengenai hubungan keluarga dan gender. Model ini diklaim beberapa kelompok sebagai perintah suci dan absolut.

Meskipun sakralitas hukum Islam sudah diakui secara luas, namun tidak banyak kajian tentang interaksi antara hukum dan praktik aktual, tentang tata-cara bagaimana Muslim menerima dan menghubungkan larangan-larangan hukum dengan dalih kebenaran dan keabadian Tuhan. Meski studi-studi yang mengulas hukum Islam dari perspektif *legal-formal* atau kajian praktik adat dari perspektif antropologi sudah cukup meluas, namun dalam studi-studi tersebut masih jarang sekali yang mencoba mengurai sejauhmana proses penerimaan religius kaum muslim diterjemahkan dalam praktik aktualitas keseharian mereka.

Buku yang ditulis seorang feminis Iran ini, Ziba mir-Hosseini, bertujuan untuk memecah dasar baru ketika mengkaji relasi antara tradisi hukum Islam dan bentuk aktualitas kehidupan muslim sehari-hari. Buku ini mengeksplorasi dimensi-dimensi pernikahan dalam hukum keluarga di Iran dan Maroko; dua negara muslim yang menganut dua mazhab berbeda, yakni *Syi'âh* dan *Mâlikiyyah*. Berdasarkan pada studi lapangan *(field study)* di dalam pengadilan agama dan juga para penggugat di lembaga pengadilan, buku ini menfokuskan diri pada dinamika pernikahan dan konsekuensi kegagalannya. Di samping itu, buku ini juga mengungkapkan bagaimana penggugat memanipulasi hukum *(khîlât al-hukmi)*, agar bisa memecahkan masalah-masalah pernikahan.

Buku ini mengkaji hukum Islam *(syari'at)* dengan pendekatan kontemporer. Fokus utamanya juga bukan berdasar teks-teks klasik atau legislasi modern, tetapi lebih pada aspek penggugat; orang yang memanfaatkan hukum. Fokus buku ini melampaui kajian hukum Islam konvensional yang kebanyakan bersifat *tekstualis*, serta menunjukkan bagaimana hukum ditafsirkan dan diadministrasi pada praktiknya. Hal ini juga berangkat dari kecenderungan besar lain dalam kajian institusi-institusi muslim, baik

yang berhubungan dengan praktik Islam dan praktik populer sebagai dua tradisi yang terpisah. Karena itu, Ziba menekankan bahwa buku ini lebih sebagai bentuk kontribusi kesarjanaan di bidang 'antropologi mengenai hukum', dan bukan di bidang 'hukum Islam'.

Buku ini dibagi menjadi dua bagian dan terdiri dari enam bab utama, dikemas dengan pengantar dan kesimpulan. Setiap bab utama mengangkat seputar satu bagian mengenai permasalahan pernikahan, melihat satu area dimana terjadi interaksi antara syari'ah, sistem hukum dan pernikahan modern. Bab pengantar menyediakan elemen-elemen dasar yang diperlukan dalam buku ini. Bab ini mendefinisikan tujuan-tujuan dan metode penelitian, menempatkan hukum Islam dan juga perkembangan terakhir dalam sebuah perspektif sejarah, dengan visi hendak menunjukkan cara-cara dimana prinsip-prinsip religius dan hukum positif berlanjut dalam intraksi masyarakat muslim kontemporer.

Bagian pertama buku ini berisi tentang tinjauan umum seputar gagasan-gagasan ideal dan praktik pernikahan dan perceraian yang direfleksikan dalam ajaran syariah, dalam kebijakan-kebijakan otoritas modern dan dalam kasus-kasus pernikahan yang aktual. Bab satu memberi pengantar tentang pengadilan berikut semua prosedur dan kasus-kasus permasalahan di Iran dan Maroko. Tujuannya adalah pertama-tama untuk menempatkan permasalahan di dalam konteks syari'ah dan atmosfer hukum modern di kedua negara tersebut. Tema sentral dalam gugatan di kedua negara tersebut antara lain; Tuntutan isteri untuk biaya tunjangan dan tuntutan suami agar isteri menurut padanya.

Alasan sebagian besar tuntutan ini dapat ditemukan pada aspek perjanjian perkawinan, yang mempunyai karakteristik signifikan yang merupakan hak dan kewajiban suami isteri yang tidak seimbang, dan tidak adanya rezim *matrimonial*. Hak dan kewajiban setiap pasangan seharusnya dijabarkan dalam bahasa hukum, jadi setiap pihak dapat menuntut pasangannya jika perjanjian tersebut dilanggar. Nafkah isteri yang menjadi kewajiban suami, hanyalah elemen kewajiban pernikahan yang diterjemahkan ke dalam hukum positif dengan kekuatan pelaksanaan. Bab ini menunjukkan bagaimana menggarisbawahi logika pernikahan sebagai sebuah perjanjian/kontrak yang digunakan kaum perempuan sebagai strategi untuk menegosiasikan term-term pernikahan mereka.

Dalam bab kedua, Ziba lebih memfokuskan kajian pada dinamika hubungan penikahan dan berbagai permasalahannya, khususnya yang terjadi di Iran. Melalui analisa kasus-kasus perceraian, bab ini menunjukkan kontradiksi hukum Islam baik dalam ranah teoritis maupun dan praksis di negara para *mullâh* tersebut. Selanjutnya, Bab ketiga mengulas aspek-aspek yang sama, namun berbeda negara, yakni praktik yang terjadi di Maroko. Sedangkan dalam bab keempat, Ziba melakukan komparasi data dari Iran dan Maroko secara bersamaan, agar dapat mengidentifikasi area-area ketegangan antara hukum dan praktiknya. Secara umum, ketiga bab tersebut juga mengulas norma-norma sosial dan adat yang telah memodifikasi hak-hak syari'ah kaum laki-laki, yang secara semena-mena memutuskan perceraian, berpoligami, dan juga cara-cara dimana modifikasi ini menentukan prosedur dan praktik pengadilan di setiap negara.

Kondisi tersebut, di satu sisi, tandas Ziba, melahirkan kontradiksi antara model syari'ah tentang pernikahan harmonis berdasar supremasi laki-laki dilihat sebagai kuno-statis, dan dinamika hubungan pernikahan yang aktual-dinamis. Bab-bab ini menunjukkan bahwa pernikahan di Iran tidak hanya lebih stabil, namun lebih mempunyai karakter yang setara; hak suami untuk bercerai sama serius dibatasi dengan cara membayar mahar, sebuah bagian integral pada setiap perjanjian nikah, dipraktikkan.

Di sisi lain, Ziba juga melihat ketegangan antara syariah, sistem hukum modern dan praktik sosial. Ketegangan antara syariah dan hukum modern menyebabkan dilakukannnya proses kodifikasi peraturan syariah dan memasukkannya ke dalam sebuah sistem hukum modern, mengangkat eksistensi dua hal tersebut secara pararel, namun juga memisahkan ide-ide legitimasi syariah dan hukum. Ketegangan tersebut merupakan manifestasi dalam permasalahan, dimana satu dari ide-ide legitimasi mendapatkan tantangan. Dalam kaitan ini, menurut Ziba, para penandatangan gugatan memanipulasi ambiguitas yang ada, sebagai tinjauan legitimasi ke dalam sebuah cara efektif, untuk menegosiasikan isi perjanjian. Mereka menggunakan pengadilan sebagai sebuah arena. Problematika ini mengungkapkan eksistensi prinsip lain dari legitimasi, yang didefinisikan oleh norma-norma sosial dan adat sebagai pemisah antara syariah dan sistem hukum modern.

Problematika perwalian dan sengketa pengasuhan diulas oleh Ziba dalam bab kelima secara cukup cermat. Tujuannya adalah untuk mengeksplorasi ketegangan yang berasal dari kehadiran bersama konstruksi hukum dan sosial yang berbeda. Menurutnya, ada dua ide berbeda tentang legitimasi perwalian, yang diakui oleh syariah yang secara sosial juga berlaku. Perbedaan antara ritual *Syi'âh* dan *Mâlikiyyah* menyangkut perwalian direfleksikan dalam pola-pola aktual mengenai perwalian anak di Iran dan Maroko. Secara *de facto,* situasi ini menunjukkan ruang negosiasi antara ajaran ideal Islam mengenai model patrilinial dan patrifokal keluarga.

Di Maroko, mayoritas keluarga miskin yang kebanyakan menjadi para penggugat di pengadilan, melakukan penyimpangan dari model ideal dalam cara-cara yang berbeda. Dalam konteks ini, berbagai kasus menunjukkan adanya pola matrifokal yang berjuang untuk berfungsi dan tetap bertahan dalam sebuah sistem yang didominasi sistem patriarkhi dan patrilinial yang kokoh. Ironisnya, ideologi ini, yang dihadirkan dalam sistem hukum, dikukuhkan sebagai solusi pemecahan masalah perkawinan dan juga sebagai satu-satunya alternatif yang tersedia bagi perempuan.

Dimensi lain dari ketegangan yang memanifestasikan dirinya pada seputar masalah keabsahan pernikahan dan perceraian diulas Ziba dalam bab keenam. Dia sepakat bahwa permasalahan ini bersumber dari pola relasi dari tiga sistem hukum yang saling berkelindan, yaitu; Sistem syari'ah, sistem hukum modern dan masyarakat secara mayoritas. Permasalahan muncul ketika konstruksi ini gagal dalam harmonisasinya. Kasus-kasus di Iran lebih terkait dengan persekutuan sementara, sebagaimana praktek penganut Syiah, dan hak suami untuk melanjutkan kembali hubungan pernikahan dalam waktu tertentu setelah perceraian. Sementara itu, kasus di Maroko lebih terkait

dengan tipologi pernikahan yang secara sosial sah, namun tidak diakui sistem hukum modern, dan penganuliran pernikahan yang secara hukum sah, namun diklaim tidak sah menurut syariah.

Berdasarkan situasi ini, bisa jadi kaum perempuan di Iran lebih menikmati tingkatan hukum dan wacana hukum yang lebih tinggi daripada perempuan di Maroko. Temuan ini membantah asumsi bahwa sekularisasi hukum adalah satu-satunya cara untuk meningkatkan posisi perempuan, dan bahwa kembali ke syari'ah akan membatasi pilihan perempuan dan mengurangi nilai posisi mereka. Untuk memahami implikasi apa yang telah diungkapkan kasus-kasus di pengadilan mengenai pengorganisasian keluarga dan posisi perempuan di Iran dan Maroko, perlu dilakukan penelitian tambahan dalam konteks sosial-ekonomi yang lebih luas. Untuk mempertajam penelitiannya, dalam bab kesimpulan, Ziba mengeksplorasi cara-cara dimana model syariah tentang keluarga, dan interpretasi yang berbeda antara mazhab *Syi'âh* dan *Mâlikiyyah* berinteraksi dengan model-model yang ada, terlebih dengan kelompok sosial-ekonomi yang berbeda.

Dari penelitian yang dilakukan, Ziba telah berhasil menyediakan sebuah profil yang detail mengenai interaksi antara hukum Islam, konstruksi sosial pernikahan dan perceraian. Dalam hal ini, melampaui perspektif hukum, Ziba juga menyorot dan mengekplorasi kompleksitas relasional antara manusia, perubahan intimasi dasar dalam pernikahan, dan otoritas religius, serta kekuatan sosial-psikologis yang mempengaruhi dan membentuknya. Hukum tidaklah setara dan akan selalu memberikan *privilege* tertentu kepada laki-laki dibanding perempuan. Kasus yang bisa mengggambarkan situasi ini adalah 'hak uniteral laki-laki' untuk bercerai dan berpoligami. Bagaimana hak unilateral tersebut berdampak pada ketidaksetaraan yang mempengaruhi stabilitas pernikahan? Bagaimana dan sejauhmana posisi inferior kaum perempuan dalam hukum direfleksikan dalam praktik sosial ini? Dalam konteks apakah dan sejauhmana proses modernisasi, seperti pendidikan dan pertumbuhan kemandirian ekonomi perempuan, berpengaruh terhadap hubungan pernikahan?

Dari ilustrasi di atas, jelas bahwa buku ini lebih memfokuskan kajian dalam dua tradisi yang spesifik, dengan menghadirkan kontradiski-kontradiksi yang terus berlangsung antara *idealism* dan *pragmatism* dalam konteks tradisi dan modernitas. Karakter patriarkhi hukum Islam yang telah menjadi pembahasan luas dalam literatur mengenai masyarakat muslim tidak dibahas secara mendalam dalam buku ini. Pertanyaan utama yang menjadi kepedulian buku ini adalah atmosfir hubungan antara konsep keluarga di dalam dua mazhab hukum Islam dan pengaturan yang aktual pada kaum Syiah Iran dan Malikiyah di Maroko. Apakah persamaan dan perbedaan antara ke dua mazhab ini? Bagaimana relasi kaum laki-laki dan perempuan? Bagaimana memahami prinsip agama yang menggarisbawahi setiap legislasi yang mengatur kehidupan pribadi mereka?

Di bagian akhir buku ini, Ziba memberi catatan bahwa dimasukkannya syari'ah ke dalam sistem hukum modern telah memunculkan dua paham yang sederajat, namun memiliki tingkat legitimasi yang berbeda. Pada saat yang sama, ada wilayah *ambigu* yang saling tumpang tindih antara syariah dan sistem hukum modern di satu sisi, dan

antara syariah dan praktik sosial di sisi lain. Ambiguitas tersebut sering dimanipulasi dengan baik oleh para penuntut untuk memperkuat posisi hubungan mereka. Kasus-kasus yang diangkat dalam buku ini menggambarkan keberadaan sistem nilai yang berbeda, masing-masing dengan konsep dan aturannya yang sering menimbulkan ketegangan satu sama lain.

Kontradiksi sistem nilai ini kemudian direkonsiliasikan, dan ketegangan dikelola dengan tata-cara hukum yang berbeda sesuai kondisi masing-masing negara. Di Maroko, perhatian pengadilan adalah pada penerapan pasal-pasal hukum yang diambil dari syari'ah yang disesuaikan dengan aturan perdata sipil, bukan dengan melacak asal-usul aturan-aturan ini, dan bukan mengadopsi esensi aturan tersebut. Situasi itu sendiri merupakan produk dari kodifikasi eklektik hukum syari'ah dan penerapannya oleh sebuah pengadilan yang terikat oleh aturan prosedur perdata berdasarkan sistem hukum Perancis. Tidak hanya konsep-konsep syari'ah terperangkap pada pasal-pasal aturan hukum itu, tetapi hakim juga memiliki kekuasaan yang kecil, karena dia harus mengikuti interpretasi para pembuat sistem hukum perancis tersebut.

Sedangkan di Iran, pengadilan bebas dari aturan prosedural-sipil. Pengadilan memiliki fungsi utama sebagai penjaga nilai-nilai agama dalam menerapkan aturan syari'ah. Titik lemahnya adalah bahwa hakim Iran masih terperangkap antara logika hukum syariah dan bentuk populer syari'ah. Hal ini menciptakan situasi dimana hakim tidak hanya pengadil akhir, tetapi juga penafsir aturan ke dalam konteks modern yang menggunakan pemahaman dia sendiri tentang keadilan. Dalam memilih aspek tertentu syari'ah, hakim mempertimbangkan pemahaman sosial tentang aturan-aturan ini dan kepentingan terbaik dari mereka yang terlibat. Beberapa kasus yang diangkat dalam buku ini memperlihatkan dengan jelas sejauhmana proses pembuatan keputusan bisa lebih fleksibel dan seberapa selektif fakta-fakta tertentu diberikan bobot hukum.

Namun demikian, terlepas dari perbedaan Iran dan Maroko tentang peranan hakim dan prosedur pengadilan, kasus-kasus ini menunjukkan bahwa di kedua negara tersebut, aturan-aturan syari'ah telah memperoleh logika hukum dan kadang-kadang diterapkan agak berbeda dengan semangat awalnya. Dengan demikian, antara syari'ah Islam dan praktik umat Islam menerapkan syari'ah, senantiasa ada jarak sebagai sebuah keniscayaan sejarah dinamika kehidupan masyarakat.[]

B A G I A N IV

Agama dan Regulasi yang Ramah Perempuan

Bagian ini bermaksud menyoroti titik-titik persinggungan wilayah agama dan regulasi yang ramah perempuan. Hasil penelitian yang sangat otoritatif berjudul *Mengenali Hak Kita: Perempuan, Keluarga, Hukum dan Adat di Dunia Islam* terbitan lembaga *Woman Living Under Muslim Law* (WLUML), mengawali bagian ini. Buku ini merekam pembaruan-pembaruan hukum keluarga yang berlangsung di 20 negara, tentu dari perspektif feminis. Isu yang ditampilkan juga sangat beragam mulai soal syarat perkawinan, perkawinan anak, kontrak perkawinan, mut'ah, poligami, pencatatan perkawinan, perceraian, dan lain sebagainya.

Salah satu temuan penting dalam buku ini adalah bahwa hampir di semua dunia Islam, baik muslim sebagai mayoritas maupun minoritas, muncul tuntutan rekodifikasi dan perombakan menyeluruh menyangkut dasar penilaian dalam hukum keluarga. Meskipun demikian, perombakan tersebut selalu diupayakan selaras dengan hukum Islam atau sumber-sumber hukum di negara masing-masing. Di berbagai negara tersebut, mulai dari Maroko sampai Fiji, negara-negara Timur Tengah, Uni Emirat Arab, Bahrain hingga negara-negara berbahasa Perancis di Afrika seperti Nigeria dan Mali, seluruh regulasi baru telah dirumuskan. Komite Petisi Perempuan Bahrain berharap langkah kodifikasi dan perombakan tersebut mampu memperkenalkan penegakan hukum dalam masalah keluarga dan mengakhiri putusan pengadilan yang selama ini sewenang-wenang. Para hakim, menurut mereka, selama ini lebih memihak pada kepentingan laki-laki. Hal ini yang menyebabkan perempuan sulit mendapat keadilan.

Buku berikutnya mengulas tema yang cukup penting dan acapkali menjadi problem pelik, Aborsi. Praktek aborsi merupakan salah satu isu krusial dalam kesehatan reproduksi perempuan, bahkan selalu menuai kontroversi hingga kini. Buku yang ditulis Maria Ulfah ini cukup menarik, pasalnya sang penulis menyuguhkan evaluasi

kritis atas 'otoritas agama' yang tertuang dalam produk-produk fiqih klasik dan 'otoritas pemerintah' yang tertuang dalam kebijakan dan perundang-undangan. Buku yang berjudul *Fikih Aborsi, Wacana Pergulatan Hak Reproduksi Perempuan* ini juga mencermati pendapat para ulama mengenai aborsi, sekaligus memberikan rekomendasi kebijakan yang perlu dilakukan oleh pemerintah.

Melengkapi pendapat Maria Ulfah, Kiai Husein juga memiliki komitmen kuat terhadap upaya dekonstruksi wacana keagamaan agar lebih memiliki sensitivitas dan keberpihakan yang jelas terhadap kaum perempuan. Salah satu pendekatan yang diambil adalah dengan melakukan kritik dan bahkan 'dekonstruksi tafsir' ayat-ayat al-Quran yang selama ini digunakan sebagai sumber justifikasi atas semua tindakan diskriminatif dan perlakuan tidak adil terhadap perempuan. Buku *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* ini menjadi khas, karena memang ditulis seorang Kiai pesantren yang justru biasanya lebih berperan sebagai 'penjaga ortodoksi' keagamaan.

Mengakhiri pembahasan dalam bagian ini, Syafiq Hasyim menjadi ulasan penutup dengan menawarkan paradigma baru dalam melihat fiqih agar lebih ramah terhadap perempuan. Hal ini penting sebab fiqih merupakan ekspresi keagamaan yang paling nyata. Ironisnya, selama ini, fiqih didaulat sebagai tradisi keilmuan yang lekat dengan kultur patriarkhi Arab dan sangat tidak ramah terhadap kaum perempuan. Membangun paradigma baru bukan berarti merubah al-Quran dan Sunnah, namun bagaimana melakukan kontekstualisasi tafsir sebagai produk ijtihad para ulama berdasarkan kondisi sosial budaya masyarakat kontemporer. []

Bagian IV berisi ulasan atas 4 (empat) buku:

1. WLUML, *Mengenali Hak Kita: Perempuan, Keluarga, Hukum dan Adat di Dunia Islam,* LKiS: Yogyakarta, 2007
2. Maria Ulfah Ansor, *Fikih Aborsi, Wacana Pergulatan Hak Reproduksi Perempuan,* Kompas, 2006
3. Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, LKiS: Yogyakarta, 2001
4. Husein Muhammad dkk., *Wajah Baru Relasi Suami Isteri: Telaah Kitab Uqud Al-Lujjayn,* LKiS: Yogyakarta dan FK3: Jakarta, 2007
5. Kamala Chandrakirana, dkk., *Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi Dalam Tatanan Negara-Bangsa Indonesia, Laporan Pemantauan Kondisi Pemenuhan Hak-Hak Konstitusional Perempuan di 16 kabupaten/Kota pada 7 Provinsi,* .Komnas Perempuan : Jakarta, 2010

Regulasi Hukum Keluarga di Dunia Muslim

Judul	: *Mengenali Hak Kita: Perempuan, Keluarga, Hukum dan Adat di Dunia Islam*		
Penulis	: *Women Living under Muslim Law*		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] .....
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] .....
Tanggal-Vol	: 2007		
Kolasi	: -		
Penerbit	: LKiS, Yogyakarta		
ISBN/ISSN	: -		

Hukum keluarga di dunia Islam termasuk isu yang tak pernah habis dibahas. Hampir semua negeri muslim terus berupaya untuk melakukan pembaruan hukum keluarga. Di Turki misalnya sudah melakukan pembaruan sejak tahun 1917, Mesir tahun 1920, Iran tahun 1931, Syiria tahun 1953, Tunisia tahun 1956, Pakistan tahun 1961 dan Indonesia pada tahun 1974.

Buku ini merekam pembaruan-pembaruan hukum keluarga tersebut di sekitar 20 negara dengan fokus dan sudut pandang perempuan. Isu yang ditampilkan juga sangat beragam mulai soal syarat perkawinan, perkawinan anak, kontrak perkawinan, mut'ah, poligami, pencatatan perkawinan, perceraian, dan sebagainya.

Buku ini merupakan proyek kolektif yang sangat ambisius selama satu dekade yang dilakukan WLUML *(Woman Living Under Muslim Law)* dengan melibatkan ribuan perempuan dan menjangkau 20 negara, seperti Aljazair, Bangladesh, Mesir, Fiji, Gambia, Indonesia, Iran, Malaysia, Maroko, Nigeria, Pakistan, Saudi Arabia, Sinegal, Srilanka, Tunisia, Turki, Yaman, Sudan, Uzbekistan, Tanzania. Negara-negara tersebut terkadang mempunyai posisi yang berbeda menyangkut sejumlah isu krusial, tapi bisa berada dalam posisi yang sama untuk isu tertentu.

Salah satu benang merah penting dari buku ini adalah pernyataan bahwa, di semua konteks muslim, baik muslim sebagai mayoritas maupun minoritas, yang diatur berdasarkan pada hukum Islam atau sumber-sumber hukum lainnya ada kecenderungan-

kencenderungan umum dimana secara keseluruhan ada upaya ke arah kodifikasi dan perombakan menyeluruh atas dasar penilaian dalam hukum keluarga. Di berbagai negara, mulai dari Maroko sampai Fiji, dari negara-negara Timur Tengah, Uni Emirat Arab dan Bahrain hingga negara-negara berbahasa Perancis di Afrika seperti Nigeria dan Mali seluruh regulasi baru telah diputuskan. Komite Petisi Perempuan Bahrain berharap kodifikasi akan memperkenalkan penegakan hukum dalam masalah keluarga dan mengakhiri kesewenang-wenangan pengadilan. Para hakim, menurut mereka, selama ini lebih memihak pada kepentingan laki-laki. Hal ini yang menyebabkan perempuan sulit mendapat keadilan.

Ada juga negara yang mengganti secara total undang-undang hukum keluarganya, seperi Fiji an Maroko. Hal ini karena adanya kebutuhan mengubah pemahaman dasar mengenai hubungan antara suami-isteri dan hubungan antara orang tua-anak. Karena seluruh aspek hukum keluarga saling terkait, maka tidak cukup hanya amandemen yang sifatnya tambal sulam. Hal yang kurang lebih sama juga terdapat di Indonesia dengan dikeluarkannya Kompilasi Hukum Islam (KHI) meskipun tidak seluruh isinya mendukung keadilan gender.

Tetapi dalam konteks yang lain, perobakan menyeluruh tidak bisa dilakukan dan terdapat variasi modifikasi mulai dari yang sangat substansial (Aljazair) hingga yang terfokus pada isu-isu tunggal (Iran tentang usia perkawinan; Sri Lanka tentang mut'ah; Syiria tentang pengasuhan). Meskipun sejumlah negara yang lain belum melakukan reformasi hukum keluarga, tapi gerakan ke arah itu mulai terlihat, seperti mulai adanya perdebatan soal batas usia perkawinan, soal poligami dan sebagainya.

Salah satu yang mendorong perubahan itu adalah karena adanya kondisi yang berubah. Raja Mohamed VI, Maroko, ketika menyampaikan jawaban ke parlemen, menyatakan bahwa perubahan hukum keluarga di Maroko merupakan respon atas harapan sah masyarakat Maroko, menjawab modernitas. Menteri Kehakiman Aljazair, dalam penjelasan kepada publik mengenai motif-motif dibalik reformasi hukum keluarga, bahwa hukum keluarga harus mencerminkan perkembangan sosial, budaya dan ekonomi masyarakat. Di Bahrain, pemerintah mengharapkan ada hukum keluarga yang baru akan mengurangi tingkat perceraian dengan menciptakan harmoni yang lebih besar dalam kelaurga.

Hampir tidak ada reformasi hukum keluarga yang berlangsung mulus. Di semua negara muslim hampir selalu terjadi perdebatan sengit terutama menyangkut ketentuan-ketentuan hukum agama. Hal ini bukan hanya fenomena Islam, tapi juga agama-agama yang lain. Resistensi terhadap hal itu umumnya muncul dari kelompok-kelompok konservatif yang menggunakan identitas keagamaan untuk memobilisasi melawan perubahan ke arah pasal-pasal yang lebih menjamin keadilan gender. Di Fiji misalnya, kelompok gereja bersikeras perempuan adalah pengikut laki-laki dan menyatakan undang-undang menggunakan bahasa yang netral gender secara keseluruhan dianggap sebagai anti-Kristen dan anti-Fiji. Di negara-negara yang lain seperti Mali, Sinegal bahkan menuntut undang-undang yang terpisah antara Islam dan Kristen. Di Irak

dan Syiria, hukum keluarga menunjukkan semakin dominannya muslim sunni. Di Aljazair, perubahan pada menit-menit terakhir setelah pemerintah menyerah pada tekanan-tekanan kelompok keagamaan konservatif dengan membuyarkan upaya konseptualisasi undang-undang perempuan dewasa sebagai *legal minors.* Di Mesir dan Fiji, media sering berperan sangat negatif, menyebarluaskan mitos misoginis mengenai reformasi yang diajukan dan terus menyuarakan serangan bahwa reformasi hukum keluarga adalah intervensi barat yang mengarah pada kehancuran keluarga.

Di sejumlah negara yang telah berhasil melakukan reformasi merupakan buah dari kampanye yang panjang yang biasanya dilakukan aktifis perempuan dengan memperlihatkan berbagai hasil studi kasus ketidakadilan terhadap perempuan. Di Maroko dan Syiria, kampanye dan pengumpulan tanda tangan publik memaksa berlanjutnya debat ketika proses reformasi tersumbat.

Kebutuhan untuk membangun dukungan publik demi reformasi juga terlihat di Indonesia. Ketika sejumlah aktifis melalui mengajukan *Counter Legal Draft* (CLD) Kompilasi Hukum Islam (KHI) respon publik cukup keras. CLD dianggap merusak sendi-sendi hukum keluarga Islam. CLD akhirnya memang ditolak, bahkan Kementerian Agama manarik diri padahal semula menjadi sponsor perumusannya. Tekanan publik berhasil memaksa Departemen Agama ”bertekuk lutut”. Meski demikian, beberapa aspek dari CLD masuk kembali dalam pembahasan Undang-Undang Pengadilan Agama bidang perkawinan yang kini masih menjadi perdebatan publik.

Salah satu isu yang menyita perhatian publik adalah persoalan kriminalisasi nikah *sirri*, nikah yang tidak dicatatkan ke pemerintah. Kelompok-kelompok Islam konservatif menentang rencana ini meskipun mereka tahu dampak buruk dari nikah *sirri*. Argumen yang paling sering dikemukakan adalah bahwa nikah *sirri* sah menurut Islam, jadi tidak boleh dikriminalkan. Bagaimana bisa sesuatu yang tidak dilarang Islam dikriminalkan, sementara orang yang berzina yang jelas-jelas dilarang agama justru dibiarkan tanpa ancaman hukuman. Argumen-argumen tersebut memang masih bisa diuji dan kita juga belum tahu kemana ujung dari perdebatan ini, apakah inisiatif pemerintah ini kembali ”bertekuk lutut” ataukah berhasil diundangkan. Namun yang jelas, pergerakan untuk melakukan pembaruan hukum keluarga terus bergerak di Indonesia.

Beda Indonesia, beda pula dengan Maroko. Di Maroko peran penguasa lokal, Raja Mohamed VI sangat penting keberhasilan mendorong reformasi menyeluruh hukum keluarga. Hal ini dimungkinkan karena Raja Mohamed VI mempunyai otoritas konstitusional dalam persoalan agama. Hal ini berarti ia dapat menyatakan suatu rancangan undang-undang yang dianggap sebagai sesuatu yang sakral sehingga parlemen harus menyetujuinya. Namun, dukungan Raja Mohame VI tidak menyurutkan penentangan kelompok ekstrim-konservatif. Otoritas Raja yang demikian tinggi ini memang seperti pisau bermata dua. Jika sang Raja mempunyai padangan yang reformis barangkali tidak masalah. Tapi jika sang Raja justru mendorong undang-undang yang konservatif dan anti keadilan gender, tentu akan menyulitkan.

Kecenderungan lain yang sering terjadi dalam proses reformasi hukum keluarga adalah penggunaan bahasa yang netral gender. Bahasa netral gener merupakan gambaran umum dari seluruh reformasi yang berhasil dan berkelanjutan. Namun ada sebagian kalangan yang mengungkapkan kekhawatiran bahwa dalam masyarakat yang patriarki, bahasa netral gender dapat saja mengarah pada diskriminasi substantif dan ketidakadilan terhadap perempuan. Hal ini terjadi misalnya terhadap amandemen-amandemen di Malaysia yang telah memberikan akses kepada kaum lelaki untuk bercerai karena terancam oleh perlakukan buruk dan karena hak-hak atas properti isteri pada saat perceraian. Sebagian kalangan berargumen, jika perempuan diberi tanggung jawab finansial yang setara dalam keluarga, mereka juga harus diberi hak-hak waris yang setara.

Sedangkan di Maroko, berupaya menetapkan kembali mahar sebagai simbol semata-mata dan mengakhiri keterkaitan antara mahar, kepatuhan, kewajiban seksual isteri dan nafkah. Namun pasal-pasal mengenai nafkah tiak sepenuhnya bersih dari kaitannya dengan kepatuhan, dan masih tetap perlu dilihat apakah dalam praktiknya hakim akan, misalnya, mengurangi kompensasi finansial bagi seorang perempuan ketika dia bercerai karena perbedaan yang tidak dapat dijembatani. Jika dia dipandang tidak 'patuh' dan meninggalkan rumah meskipun hal itu dilakukan karena adanya kekerasan dalam rumah tangga yang dilakukan suaminya.

Bentuk-Bentuk Pembaruan

Meskipun terdapat kecenderungan umum, namun setiap negara mempunyai bentuk pembaruan yang berbeda-beda. Jika dirangkum bentuk-bentuk pembaruan tersebut adalah sebagai berikut: *Pertama,* kebanyakan negara melakukan pembaruan dalam bentuk pembuatan regulasi seperti undang-undang. *Kedua*, ada beberapa negara yang melakukannya dengan berdasar dekrit (raja atau presiden), seperti Yaman Selatan dengan dekrit raja tahun 1942, Syiria dengan dekrit presiden tahun 1953. Ketiga, ada negara yang melakukan pembaruannya dalam bentuk ketetapan-ketetapan hakim *(manshurat al-qadhi al-qudhat)* seperti yang dilakukan Sudan.

Sejumlah negara melakukan pembaruan hukum keluarga secara menyeluruh yang di dalamnya mencakup perkawinan, perceraian dan warisan. Sementara sejumlah negara yang lain hanya membatasi pada masalah perkawinan dan perceraian. Bahkan ada negara yang melakukan pembaruan tahap demi tahap yang dimulai dengan satu aturan tertentu, seperti keharusan melakukan pencatatan perkawinan, kemudian diteruskan dengan aturan lain yang masih dalam soal perkawinan dan perceraian, kemudian diteruskan dalam soal warisan.

Dari sisi tujuannya, ada negara yang melakukan pembaruan dengan tujuan untuk melakukan unifikasi hukum. Unifikasi ini juga bisa diklasifikasi dalam tiga kelompok. Pertama, unifikasi yang berlaku untuk seluruh warga negara tanpa memandang agama, seperti kasus Tunisia. Kelompok kedua, unifikasi yang bertujuan untuk menyatukan

dua aliran pokok dalam sejarah muslim, antara sunni dan syi'i, dimana Iran dan Irak termasuk di dalamnya. Ketiga, kelompok yang berusaha memadukan antar mazhab dalam sunni, karena di dalamnya ada pengikut mazhab yang berbeda. Keempat, unifikasi dalam satu mazhab tertentu, misalnya di kalangan mazhab Syafi'i, atau Hanafi atau Maliki. Dengan menyebut unifikasi dari antar mazhab bukan berarti format pembaruan yang ditemukan dengan sendirinya beranjak dari dan berdasar pada mazhab yang ada di negara yang bersangkutan. Boleh jadi formatnya diambil dari pandangan mazhab yang tidak ditemukan sama sekali di negara yang bersangkutan. Sebagai contoh, Indonesia yang berpenduduk muslim dan mayoritas pengikut mazhab Syafi'i bukan berarti seluruh format hukum keluarganya mengikuti mazhab Syafi'i. Boleh jadi bagian-bagian tertentu mengambil dari pandangan mazhab Dzahiri, Hanafi, Maliki dan seterusnya. Beberapa negara melakukan pembaruan hukum keluarga dengan tujuan untuk mengangkat status perempuan, seperti Mesir, Indonesia dan Tunisia.

Dari sudut isi, pembaruan yang dilakukan ada yang tidak jauh berbeda apabila dibandingkan dengan konsep imam mazhab, tapi banyak juga aturan hukum modern yang beranjak dari ketentuan fiqih konvensional. Turki dan Tunisia dapat dijadikan sebagai contoh untuk kasus ini terutama terkait keberanian kedua negara tersebut melarang secara mutlak terhadap praktik poligami. Sebagian besar isi pembaruan hukum keluarga memang terkait dengan dengan isu perempuan, baik secara langsung maupun tidak langsung.

Dari sisi metode yang digunakan dalam pembaruan, dapat dikelompokkan menjadi empat kelompok besar. Pertama, dengan menggunakan metode *talfiq,* yakni dengan menggabungkan dua atau lebih pendapat mazhab populer maupun salah satu diantaranya dari pandangan pribadi tokoh. Kedua, menggunakan metode *takhayyur,* yakni dengan memilih dan menyeleksi salah satu pandangan imam mazhab yang lebih sesuai dengan kebutuhan. Ketiga, dengan menggunakan *siyasah syar'iyyah,* yaitu keputusan politik yang diambil oleh pembuat kebijakan (pemerintah) dengan mempertimbangkan ketentuan-ketentuan hukum syariah. Keempat, berusaha menafsirkan kembali teks nash untuk menyesesuaikan dengan kebutuhan dan perkembangan modern.

Satu hal yang perlu digarisbawahi dari berbagai bentuk pembaruan tersebut adalah kemungkinan memadukan berbagai metode tersebut. Artinya, satu negara bisa saja mengambil dan memadukan metode-metode tersebut untuk menghasilkan sebuah ketentuan hukum. Tidak ada model pembaruan yang tunggal, tentu hal ini sangat tergantung pada situasi dan daya politik yang dimiliki sebuah negara.

Hukum Keluarga dan Kultur Patriarkhi

Mengapa tema perempuan hampir menjadi fokus gerakan pembaruan hukum keluarga? Tidak terlalu sulit untuk menjelaskan hal ini. Meskipun dalam beberapa hal al-Quran telah memproklamirkan tidak membedakan laki-laki dan perempuan (QS. Al-Hujurat [19]: 13), bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai memiliki kesamaan

tanggung jawab dan balasan amal (QS. Al-Mukmin [40]: 40), ada keseimbangan hak dan kewajiban suami-isteri (QS. Al-Baqarah [2]: 228), namun dalam beberapa ayat yang lain ada pernyataan yang bisa dipahami secara diskriminatif terhadap perempuan.[5] Konsep adanya superirotas laki-laki atas perempuan itu yang kemudian dominan dirumuskan para ahli fiqih dan ahli tafsir tradisional. Dalam sumber-sumber tradisional ini disebutkan, misalnya, laki-laki mempunyai hak talak sepihak atas isterinya. Demikian juga suami boleh melakukan poligami tanpa persetujuan isteri, karena poligami merupakan hak mutlak suami, sementara isteri tidak boleh melakukan poliandri. Seorang laki-laki boleh memaksa perempuan yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah dengan laki-laki meski tanpa persetujuannya (hak *ijbar).*

Hal inilah yang kemudian menyuburkan kultur patriarkhi. Kita tidak bisa mengatakan bahwa al-Quran telah menciptakan kultur patriarkhi, karena sebelum Islam datang kultur patriarkhi sudah tumbuh subur dalam masyarakat Arab. Yang lebih tepat adalah bahwa al-Quran merespon kultur patriarkhi, melanjutkan dan melakukan perubahan-perubahan secara gradual. Sayangnya, tidak semua perubahan itu selesai secara tuntas, namun bagi para ahli fiqih respon al-Quran itu dipandang sudah tuntas. Hal inilah yang menjadi sumber masalah ketika para ahli hukum menafsirkan sejumlah ketentuan ayat al-Quran, terutama menyangkut perempuan.

Singkatnya, produk hukum yang menjadi turunan lebih banyak menempatkan perempuan sebagai obyek yang ditentukan, daripada subyek yang menentukan. Perempuan jarang sekali berada dalam posisi yang mensahkan, mengelaborasi dan mengimplementasi hukum. Dengan demikian, selama berabad-abad hukum keluarga disusun berdasar sudut pandang laki-laki. Hal ini berlaku tidak saja pada hukum yang berdasar pada Islam, tapi juga pada hukum adat. Karena kuatnya pengaruh kultur patriarkhi tersebut, maka seringkali hal itu dipahami sebagai kebenaran agama dan kehendak Tuhan.

Hukum yang tidak berdasar agama seringkali juga diskriminatif, sehingga kultur patriarkhi tidak bisa sepenuhnya dikatakan sebagai "dosa agama", meskipun kita tidak bisa menafikan bahwa pemahaman keagamaan juga mempunyai peran mengokohkan kultur patriarkhi. Negara-negara dimana hukum keluarganya diinspirasi oleh hukum Islam, pengaruh negatif patriarkhi dapat dilihat, bahkan jika hukum tidak berkaitan dengan status personal. Sebagai contoh, seringkali warga negara perempuan yang menikah dengan orang asing tidak diberi hak untuk menukar kewarganegaraannya ke kewarganegaraan suaminya (Mesir, Maroko, Bangladesh dan Pakistan) walaupun perempuan asing yang menikah dengan laki-laki dari negara tersebut berhak atas kewarganegaraan suaminya. Demikian pula, patriarkhi menjadi problem di negara-negara yang hukum keluarganya tidak berdasar hukum Islam. Sebagai contoh, anggapan bahwa suami merupakan kepala keluarga juga berlaku di Sinegal yang cenderung sekuler. Hal ini ternyata dipengaruhi kolonialisme Perancis. Hal yang kurang lebih

[5] Lihat misalnya QS. An-Nisa' (4): 11; QS. Al-Baqarah (2): 282, 226-231 dan sebagainya.

sama juga terdapat di Turki meskipun ketentuan ini kemudian dihapus pada 2001.

Di samping itu, pengaruh kultur patriarkhi juga terefleksikan dalam institusi-institusi negara seperti pengadilan, polisi jaksa. Sebagai contoh, di Nigeria, ketika undang-undang kewarganegaraan atau hukum keluarga tidak mengharuskannya, aparat negara dan penegak hukum dapat saja menyuruh seorang perempuan menunjukkan bukti bahwa dia memiliki ijin atau persetujuan suaminya sebelum petugas imigrasi memberinya paspor.

Dengan demikian, jelas bahwa reformasi hukum tidak dengan sendirinya mengubah status perempuan dalam keluarga. Apakah undang-undang dengan sendirinya mampu memberi perlindungan terhadap hak-hak perempuan atau tidak, tidak hanya hanya tergantung pada bagaimana undang-undang itu dirumuskan, tapi juga pada konteks hubungan sosial dimana undang-undang itu akan berlaku. Dengan demikian, tidak diragukan lagi, satu indikasi terbesar dominasi patriarkhi secara keseluruhan adalah tidak adanya akses perempuan kepada keadilan, baik karena tidak adanya pengetahuan mengenai hak-hak mereka maupun faktor-faktor lain.

Menempatkan reformasi hukum sebagai jalan keluar dari berbagai problem ketidakadilan terhadap perempuan akan berhadapan dengan kompleksitas masalah. Kompleksitas yang dimaksud adalah bahwa reformasi hukum tidak selalu memadai untuk memperbaiki undang-undang di suatu masalah tanpa memperhitungkan dampak terhadap masalah yang lain. Sebagai contoh, undang-undang mengenai perceraian perlu mengacu silang pasal-pasal mengenai mahar (apakah mahar dapat ditagih atau dapat dikembalikan?), pengasuhan anak (apakah ibu tetap memiliki hak asuh atas anak-anaknya?), properti perkawinan (dapatkah perempuan mendapat bagian dari properti itu?). Contoh lain pasal-pasal menyangkut poligini perlu dibandingkan dengan pasal-pasal mengenai nafkah (dapatkah isteri yang lain menuntut nafkah yang sama, apakah hal ini merupakan syarat untuk poligini), registrasi perkawinan (apakah sekedar syarat administratif atau menjadi bagian dari sah-nya perkawinan; dapatkah perkawinan poligini dicatatkan?), perceraian (dapatkah seorang isteri menceraikan suami jika suami melanggar perjanjian perkawinan) dan sebagainya.

Karena itu, dalam menggunakan buku ini sebagai alat untuk diskusi reformasi, baik reformasi hukum formal maupun reformasi yang mengubah praktik-praktik komunitas, dalam keluarga tertentu perlu menyadari seluruh aspek yang terkait. Di samping itu, untuk menganalisis implementasi undang-undang tertentu dan dampaknya terhadap kehidupan perempuan pembaca harus menilik sejumlah undang-undang keluarga dengan undang-undang sipil, undang-undang pidana, struktur pengadilan, konstitusi, fasilitas pelatihan yudisial dan sebagainya. Sebagai contoh, registrasi perkawinan dapat dikaitkan dengan peraturan-peraturan langsung dan undang-undang mengenai fasilitas pencatatan perkawinan, pasal-pasal konstitusional mengenai hak untuk mendirikan suatu keluarga atau hubungan antara anggota-anggota komunitas agama yang berbeda-beda; atau hukuman pidana tindak seksual dan sebagainya.

Di samping itu, terkadang muncul kecenderungan yang kontradiktif. Pada satu sisi, faktor-faktor seperti perkembangan sosial ekonomi, kesadaran yang lebih tinggi, dan kerja aktivis telah memperluas pilihan-pilihan perempuan, mendorong interpretasi yudisial yang lebih sensitif gender dan meningkatkan tekanan untuk melakukan reformasi yang positif. Di sisi lain meningkatnya fundamentalisme dan meningkatnya resistensi kelompok yang kuat, sering dengan menggunakan kekerasan, terhadap perubahan, mengarah pada menyempitnya pilihan perempuan. Barangkali terdapat kecenderungan yang bertolak belakang pada negara-negara yang memiliki sistem legal paralel yang memberlakukan undang-undang yang berbeda untuk komunitas yang berbeda pula. Sebagai contoh di Sri Lanka, setelah tekanan terus menerus dilakukan kelompok Islam, perubahan pasal-pasal mengenai perkawinan anak akhirnya dilegalisir. Perubahan ini memberlakukan usia minumum perkawinan. Tetapi, muslim dikecualikan dari jangkauan undang-undang baru ini karena oposisi dari partai-partai konservatif dan politik agama, sehingga bagi muslim tidak ada usia minimum dalam perkawinan bagi muslim Sri Lanka. Dalam situasi demikian, negara dapat menyatakan bahwa negara tidak dapat mengintervensi tradisi suatu komunitas. Sensitifitas mengenai hak-hak komunitas seperti itu, seringkali pada kenyataannya merupakan kebijakan diskriminatif.

Demikianlah secara garis besar isi buku yang sangat informatif ini. Bagi peminat hukum keluarga di dunia muslim, terutama perkembangan mutakhirnya, tidak mungkin melewatkan buku ini begitu saja. Memang ada sejumlah buku mengenai hukum keluarga di dunia muslim, tapi dalam pandangan penulis, inilah satu-satunya buku yang memberi informasi sedemikian luas mengenai isu-isu hukum keluarga, situasi politik masing-masing negara, dan membuat perbandingan satu dengan yang lain. Dari sini kita akan tahu, negara-negara muslim mempunyai sikap beragam dalam melakukan reformasi hukum keluarga.

Memang, buku ini lebih memberi fokus pada perdebatan perumusan regulasi, dan kurang memberi eksplorasi pada bagaimana aturan-aturan itu dipraktikkan. Karena itu, pembaca perlu melengkapi bacaan buku ini dengan buku-buku yang lebih menekankan pada praktik pelaksanaan hukum keluarga.[]

Aborsi dan Dilema Kesehatan Reproduksi Perempuan

Judul	: Fiqih Aborsi; Wacana Pergulatan Hak Reproduksi Perempuan		
Penulis	: Maria Ulfah Anshor		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] ……..
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] ……..

Tanggal-Vol : 2006
Kolasi : 199 halaman
Penerbit : Kompas
ISBN/ISSN : 9797092615, 97897970926

Aborsi merupakan salah satu isu kesehatan reproduksi perempuan yang masih kontroversial hingga kini. Kontroversi itu tidak semata-mata terkait dengan isu kesehatan, tetapi juga terkait dengan isu agama. Aborsi seringkali dilihat secara simplistik sebagai tindakan dosa. Padahal persoalan aborsi tidak sesederhana itu. Pendapat ulama mengenai aborsi juga tidak tunggal. Demikian juga, sikap negara-negara terhadap aborsi juga beragam, mulai yang melarang sampai yang membolehkan. Hal yang pasti, kontroversi aborsi senantiasa dikaitkan dengan moral agama yang digunakan untuk menutupi hal yang lebih mendasar, yaitu dimensi kesehatan perempuan.

Penyelesaian persoalan aborsi tidak cukup hanya dengan mengatakan aborsi itu haram, tetapi harus diselesaikan secara komprehensif. Buku yang ditulis Maria Ulfah yang semula merupakan tesis di Program Kajian Wanita Universitas Indonesia ini mengkaji persoalan aborsi dari beberapa perspektif, mulai dari persoalan kesehatan, agama sampai rekomendasi kebijakan yang harus dilakukan pemerintah.

Buku ini memberi sumbangan penting tentang aborsi kaitannya dengan kesehatan reproduksi perempuan. Problemnya yang muncul adalah, jika reproduksi merupakan hak yang diberikan Tuhan kepada perempuan sebab fungsi reproduksinya yang khas, apakah aborsi juga bagian dari hak itu? Maria Ulfa, penulis buku ini, menjabarkan relasi antara hak reproduksi perempuan *(reproductive rights)*, kehamilan yang tidak dikehendaki *(unwanted pregnancy)* dan isu aborsi *(abortion)*. Sebagai aktifis yang bergerak dalam isu perempuan, penulis buku ini memandang bahwa pengetahuan masyarakat, terutama kaum perempuan mengenai aborsi masih sangat minim, sehingga perlu dilakukan terobosan agar masyarakat mengetahui secara persis permasalahan di seputar aborsi.

Maria Ulfa melakukan kajian aborsi dengan merujuk pada kitab fiqih klasik, fiqih kontemporer, dan hasil berbagai penelitian lapangan *(field research)*. Dari kajian-kajian tersebut, dia menawarkan fiqih aborsi yang proporsional dan tidak melihat aborsi secara hitam putih semata. Tawaran ini tentu akan memicu pro-kontra di masyarakat.

Aborsi sebagai Fakta Sosial

Tak dapat dipungkiri, aborsi merupakan fakta sosial. Sebagai fakta, praktik aborsi sulit dideteksi sejak kapan manusia mengenal hal ini. Namun yang pasti, aborsi telah menjadi bagian dari sejarah kehidupan manusia. Aborsi merupakan dilema khas perempuan, sebab hanya perempuan yang mempunyai sistem dan fungsi reproduksi yang memungkinnya hamil, dan semata perempuan yang bisa mengalami kehamilan yang tidak dikehendaki *(unwanted pregnancy)*. Latar belakang adanya kehamilan yang tidak dikehendaki sangat beragam, mulai dari ketidaktahuan akan sistem reproduksinya, sampai kegagalan melindungi diri dari kehamilan yang tidak dikehendaki.

Saparinah Sadli menuturkan dalam pengantar buku ini, mengutip data yang pernah disampaikan Mahmoud Fathalla,[6] jika aborsi dilakukan dengan cara-cara yang aman *(safe abortion)*, maka resiko terhadap kesehatan fisik, mental dan sosial perempuan adalah rendah atau kecil. Estimasi yang diberikan adalah 0.6% kematian per 100.000 tindakan aborsi. Sedangkan, jika dilakukan dengan cara tidak aman *(unsafe abortion),* maka angka kematian bisa mencapai 1% per 150 kasus. Badan kesehatan dunia, WHO (*World Health Organization*), mencatat bahwa setiap tahun sekurang-kurangnya 70.000 perempuan meninggal dunia, sebab komplikasi prosedur aborsi yang tidak aman. Secara global, 13% dari penyebab kematian maternal, bahkan di negara tertentu sampai 60%, adalah aborsi yang tidak aman. WHO memperkirakan bahwa lebih dari separoh kematian *maternal* terjadi di Asia dan Asia Tenggara, termasuk Indonesia.

Berdasarkan laporan WHO tersebut, Maria Ulfa mengungkap data bahwa dalam 1 tahun, angka aborsi mencapai sekitar 4.2 juta kasus di wilayah Asia Tenggara. Indonesia sendiri menempati angka 750.000 sampai 1.500.000 kasus yang terjadi, atau dapat dikatakan sekitar 50% terjadi di Indonesia dengan jumlah sekitar 2.500 kasus aborsi yang mengakibatkan kematian. Data penelitian nasional pada tahun 1999 yang mencakup empat propinsi meliputi Sumatera Utara, DKI Jakarta, Yogyakarta dan Sulawesi Utara menunjukkan bahwa ada sekitar 2.3 juta kasus aborsi dengan kategori sebagai berikut: 600.000 ribu pelaku sebab gagalnya alat KB; 700.000 karena kondisi ekonomi yang rendah; dan sekitar 1.000.000 pelaku karena keguguran.[7]

Jika dikaitkan dengan angka kematian ibu, berbagai studi menunjukkan jumlah sekitar

---

[6] Seorang ginekolog senior dan pernah menjabat direktur lembaga WHO *Special Program of Research, Development and Research Training in Human Reproduction* di Amerika Serikat.

[7] Maria Ulfah Anshor, *Fiqih Aborsi; Wacana Pergulatan Hak Reproduksi Perempuan,* Kompas: Jakarta, 2006, h. 42

300 sampai 800 per 100.000 kelahiran hidup. Data tahun 1995 menyebutkan kurang lebih 373 per 100.000 dari kelahiran hidup. Dari jumlah tersebut, kematian akibat aborsi karena pendarahan menempati porsi yang paling dominan, yaitu sekitar 46.7 persen. Bahkan, badan WHO menaksir dari 10% sampai 50% persen kematian ibu diakibatkan karena aborsi. Ini berarti dari setiap 100.000 kelahiran hidup, ada sekitar 37 hingga 186 ibu yang meninggal dunia karena aborsi.

Sementara itu, motif orang melakukan aborsi tidak tunggal. Hasil penelitian Yayasan Kesehatan Perempuan (YKP) tahun 2003, sebagaimana dikutip Maria Ulfa, menyebutkan bahwa alasan tindakan aborsi adalah: 41.2% karena jumlah anak sudah cukup; 16.1% karena anak terakhir masih kecil; 10.2% beralasan belum siap punya anak. Sumber lain mengungkap hasil penelitian, antara lain: aborsi dilakukan sebab gagalnya pemakaian alat KB (48%); aborsi dilakukan sebab masih remaja (27%); 14% sebab profesi sebagai pekerja seks komersial (PSK); dan sekitar 9% karena hamil akibat perkosaan dan *incest*.[8] Data YKP di atas menggambarkan bahwa tindakan aborsi tersebut dilakukan karena terjadinya kehamilan tidak dikehendaki, baik dalam pernikahan maupun di luar pernikahan.

Semakin tingginya angka aborsi tidak aman, akibat kehamilan yang tidak dikehendaki, merupakan fakta yang tidak dapat dilihat hanya dari satu faktor saja. Pada tingkat individu, faktor kegagalan alat kontrasepsi, masalah kesehatan, psikologis, ekonomi dan ketidaktahuan pencegahan kehamilan dengan benar merupakan faktor yang cukup berpengaruh. Sementara pada level keluarga dan masyarakat, faktor penentunya antara lain karena kemiskinan, pengetahuan anggota keluarga yang rendah, pandangan agama yang sempit, tidak mampu mengakses pelayanan aborsi yang aman, stigma ketakutan, atau malu jika diketahui orang lain. Selebihnya adalah faktor penentu pada level negara, yaitu adanya larangan aborsi dengan alasan apapun di Indonesia, sebagaimana dinyatakan dalam KUHP pasal 346 sampai 349. Selain itu, dalam Undang-Undang Kesehatan No. 23 Tahun 1992 pasal 1,2, dan 3 dinyatakan:

1. Dalam keadaan darurat sebagai upaya untuk menyelamatkan jiwa ibu hamil dan janinnya, dapat dilakukan tindakan medis tertentu.
2. Tindakan medis tertentu sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) hanya dapat dilakukan:
    a. Berdasarkan indikasi medis yang mengharuskan diambilnya tindakan tersebut.
    b. Dilakukan oleh tenaga kesehatan yang mempunyai keahlian dan kewenangan, serta dilakukan sesuai dengan tanggung jawab profesi dan berdasar pertimbangan ahli.
    c. Dengan persetujuan ibu hamil yang bersangkutan atau suami atau keluarga.
    d. Di lakukan di sarana kesehatan tertentu.
3. Ketentuan lebih lanjut mengenai tindakan medis tertentu, sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dan ayat (2) ditetapkan dengan peraturan pemerintah.

[8] Maria Ulfah Anshor, *Fiqih Aborsi*. Ibid, h. 45

Namun demikian, dalam pandangan Maria Ulfa, pemerintah belum serius dalam merumuskan kebijakan yang meletakkan aborsi sebagai bagian dari pelayanan kesehatan yang disediakan negara. Ketiadaan payung hukum yang mengatur aborsi aman dan legal berimplikasi pada ketiadaan pelayanan aborsi aman. Akibatnya, masyarakat yang akan melakukan aborsi tidak mendapat fasilitas pelayanan aborsi aman, sehingga terus menerus menjadi sasaran oknum dokter atau penyedia jasa aborsi ilegal.

Aspek Agama dan Moralitas

Persoalan aborsi tidak bisa dilepaskan dari aspek agama dan moralitas. Dalam pandangan empat mazhab fiqih Islam ang banyak dianut masyarakat di Indonesia, yaitu mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali, pendapat mengenai aborsi cukup beragam. Ada yang membolehkan ada juga yang melarang. Namun demikian, pendapat yang paling populer dalam masyarakat adalah pendapat yang mengharamkan tindakan aborsi. Pandangan yang melarang aborsi tersebut semakin kuat sebab ditopang oleh stigma masyarakat yang bersumber dari kultur patriarkhi, sehingga mengokohkan pandangan yang anti aborsi. Bahkan, di kalangan tenaga kesehatan pun tidak sedikit yang menolak memberi pertolongan kepada perempuan yang mengalami kehamilan tidak dikehendaki.

Dalam fiqih Islam, perdebatan mengenai aborsi lebih banyak berkisar pada sebelum terjadinya penyawaan *(qabla nafkh al-rûh),* yaitu masa sebelum peniupan ruh kepada janin. Sedangkan paska peniupan ruh *(ba'da nafkh al-rûh),* semua ulama sepakat melarang, kecuali dalam kondisi darurat untuk melindungi nyawa ibunya. Jika demikian, pertanyaan yang muncul adalah: Kapan kehidupan manusia itu dimulai? Pada dasarnya, bahkan hingga saat ini, jawaban dari pertanyaan tersebut masih menjadi misteri.

Beberapa mazhab Hanafiah berpendapat bahwa aborsi diperbolehkan sebelum janin terbentuk. Hal ini berarti, aborsi diperbolehkan sebelum peniupan ruh, tetapi harus disertai dengan syarat-syarat yang rasional, meskipun penentuan kapan janin terbentuk masih terjadi perbedaan pendapat. 'Alî al-Qâmî, seorang ulama Hanafiyah, hanya menetapkan hukum *makrûh* pada tindakan aborsi. Pandangan ini sebagaimana dikutipal-Asrusyani dalam kitab *Jâmi' al-Ahkâm al-Sighâr.* Menurut al-Qâmî, pengertian *makrûh* tersebut lebih condong pada makna dilarang (haram) untuk dikerjakan, atau *makrûh tahrîm*. Bila dilanggar juga, maka pelaku dianggap berdosa dan patut diberi hukuman setimpal. Akan tetapi, pendapat ini ditolak ulama Hanafiyah lain, seperti al-Haskafî dalam kitab *al-Durr al-Mukhtâr.* Ketika ditanya, apakah pengguguran kandungan diperbolehkan? Dia menjawab "ya", sebelum terjadi penciptaan (peniupan ruh) yang biasanya terjadi sesudah 120 hari masa kehamilan.

Ulama yang membolehkan aborsi umumnya sependapat bahwa jika belum terjadi peniupan ruh karena belum dianggap ada kehidupan, sehingga bila digugurkan belum ada perbuatan pidana. Ibnu 'Abidîn, ulama pengikut Hanafiyah, berpendapat bahwa

peniupan ruh baru terjadi ketika janin berusia 120 hari. Namun demikian, pendapat tersebut dibantah ulama lain yang bersikukuh bahwa peniupan ruh sudah terjadi sesudah janin berusia 80 hari. Ulama Hanafiyah yang lebih kontemporer, Sa'îd Ramadhân al-Bûthî membolehkan tindakan aborsi sebelum kehamilan memasuki bulan ke-4, hanya dalam tiga kasus, yaitu: 1) Apabila dokter khawatir kehamilan itu mengancam kehidupan sang ibu. 2) Jika kehamilan itu dikhawatirkan akan menimbulkan penyakit di tubuh ibunya. 3) Apabila kehamilan yang baru menyebabkan terhentinya proses menyusui bayi yang sudah ada dan kehidupannya sangat tergantung pada susu ibunya. Sebagian ulama Hanafiyah yang lain, seperti 'Abullah Mahmûd al-Mûshilî berpendapat bahwa aborsi diperbolehkan sebelum janin melewati usia 42 hari.

Sedangkan di kalangan mazhab Hambali, janin boleh digugurkan selama masih dalam fase segumpal daging *(mudghah),* karena ia belum berbentuk manusia. Pendapat ini dikemukakan Ibnu Qudâmah dalam kitab *al-Mughnî.* Pandangan sama juga dikemukakan Yusûf bin 'Abdul Hâdî. Sebaliknya, al-Zarkhasyî dalam *al-Inshâf* dan juga Gamal Sirour, seorang pakar kependudukan al-Azhar, membatasi usia janin yang boleh digugurkan sebelum kehamilan berusia 40 hari. Pengguguran sebelum 40 hari kehamilan tidak dikenai denda, tetapi setelah 40 hari dikenakan denda. Pendapat yang paling ketat di lingkungan mazhab *Hanabilah* dikemukakan Ibnu al-Jauzî yang menyatakan bahwa aborsi hukumnya haram mutlak, baik sebelum maupun sesudah peniupan ruh pada usia 40 hari.

Sedangkan ulama-ulama penganut mazhab Syafi'i berselisih pendapat mengenai aborsi sebelum 120 hari. Ada yang mengharamkan seperti al-'Imâd, ada pula yang membolehkan selama masih berupa sperma atau sel telur *(nutfah)* dan segumpal darah *('alaqah)* atau berusia 80 hari, sebagaimana dikemukakan Muhammad Abi Sâd. Namun, ulama lain membolehkan sebelum 120 hari atau sebelum diberi ruh. Meski demikian, mayoritas ulama penganut Syafi'i bersepakat bahwa aborsi haram sebelum usia kehamilan 40-42 hari.

Imam Ghazâlî, penganut mazhab Syâfi'î beraliran sufi, sangat tidak menyetujui aborsi, meskipun baru pada ranah konseptual. Al-Ghazâlî menganggap tindakan aborsi adalah bagian dari tindakan *jinâyah* (pidana), meski kadarnya kecil. Al-Ghazâlî menggambarkan konsepsi atau percampuran antara sperma dan ovum sebagai transaksi serah terima *(ijâb-qabûl)* yang tidak boleh dirusak. Tindakan yang diperbolehkan adalah senggama terputus *('azl),* maka dengan alasan apapun, tindakan seperti ini termasuk dalam kategori pidana dengan sanksi hukum tertentu; jika janin telah berbentuk segumpal darah *('alaqah),* maka sang pelaku wajib membayar denda sebesar 1/3 dari denda sempurna *(ghurrâh kâmilah)*; jika janin telah berbentuk segumpal daging *(mudghah),* maka sang pelaku wajib membayar denda 2/3; dan jika janin telah melewati masa peniupan ruh, maka pelakunya dihukum dengan membayar denda penuh bila ia gugur dalam keadaan meninggal. Tetapi bila sebaliknya, pelaku diwajibkan membayar uang tebusan penuh *(diyât kâmilah).*

Dengan demikian, al- Ghazâlî mengakui bahwa menurut pendapat yang paling benar,

aborsi atas calon janin yang masih dalam fase segumpal darah, segumpal daging atau sebelum peniupan ruh itu tidak sampai pada hukum haram. Sementara itu, ulama penganut mazhab Syâfi'î yang lain berpendapat bahwa aborsi diperbolehkan sepanjang janin belum berbentuk sempurna, yakni belum tampak bagian-bagian tubuhnya. Imam Romli mengharamkan aborsi setelah peniupan ruh secara mutlak dan membolehkan sebelumnya. Namun demikian, karena sulitnya mengetahui secara pasti waktu peniupan ruh tersebut, maka diharamkan pengguguran sebelum mendekati waktu peniupan ruh. Imam Nawâwî juga mengharamkan aborsi ketika janin memasuki fase segumpal daging yang sudah berbentuk wajah anak manusia. Menurutnya, janin pada fase tersebut bila dirusak, maka pelakunya wajib kena denda *(diyat)*.

Para ulama penganut mazhab Maliki berpandangan bahwa kehidupan sudah dimulai sejak terjadi konsepsi. Karena itu, aborsi tidak diperbolehkan, bahkan sejak sebelum janin berusia 40 hari. Hal tersebut dikemukakan oleh Imam Dasuki dan Imam Laysi. Menurut mereka, bila rahim telah menangkap sperma, maka suami isteri tidak boleh menggugurkan janinnya, baik sebelum maupun setelah masa penciptaan. Sebaliknya, Imam al-Lakhim membolehkan aborsi sebelum janin berusia 40 hari dan tidak mengharuskan adanya denda. Bahkan beberapa ulama Maliki yang lain memberi keringanan pada kehamilan akibat perbuatan zina, yaitu boleh menggugurkan sebelum fase peniupan ruh, jika takut akan dibunuh kalau kehamilannya diketahui. Tetapi menurut mayoritas ulama penganut mazhab Maliki, aborsi boleh dilakukan hanya untuk menyelamatkan nyawa ibu, selain itu dilarang secara mutlak. Hal demikian juga dikemukakan komite fatwa al-Azhar yang mengkategorikan aborsi setelah mas peniupan ruh (penciptaan) sebagai bentuk kejahatan yang terkutuk, tanpa membedakan apakah kehamilan itu hasil pernikahan atau bukan, kecuali jika aborsi tersebut ditujukan untuk menyelamatkan nyawa ibunya.

Dari pemaparan tersebut, jelas bahwa pendapat para ulama mengenai aborsi sangat beragam, meskipun secara umum aborsi setelah fase peniupan ruh (penciptaan) diputuskan sebagai perbuatan yang dilarang. Mereka pada umumnya sepakat bahwa aborsi diperbolehkan sepanjang ada argumentasi yang pasti untuk penyelamatan nyawa sang ibu. Karena itu, hal yang perlu dipikirkan adalah bagaimana pemerintah menyiapkan kebijakan untuk menghilangkan praktik aborsi ilegal yang justru bisa mengancam jiwa sang ibu. Di pihak lain, pemerintah harus menyiapkan kebijakan yang melindungi aborsi legal dengan alasan-alasan medis yang bisa dipertanggungjawabkan. Sekedar mengutuk aborsi tanpa memberikan solusi adalah perbuatan sia-sia.

Akhirnya, meski tidak seluruhnya sempurnya, tetapi buku ini telah membuka horison baru bagi para peminat kajian reproduksi perempuan. Dengan membaca buku ini, kita akan menemukan pernik-pernik pemikiran yang sangat variatif dan memberi ruang untuk terus berpikir.[]

Perempuan dan Rekonstruksi Fiqih

Judul	: Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender		
Penulis	: KH. Husein Muhammad		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] ……..
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] ……..
Tanggal-Vol	: 2001		
Kolasi	: xiiv+262 Hal; 12x18 cm		
Penerbit	: LKiS, Yogyakarta		
ISBN/ISSN	: 979-8966-945		

Mengarungi pemikiran Kiai Husein dalam bukunya, tentu kita merasakan ada sesuatu yang khas. Dimana seorang kiai merefleksikan pemikiran keagamaan klasik, serta memberikan tafsir baru terhadap wacana keagamaan dan gender. Ini adalah suatu hal yang jarang dilakukan oleh kelompok elit agama, khususnya mereka yang sering menjadi penjaga ortodoksi, bukan melakukan rekonstruksi dan (bahkan) dekonstruksi wacana agama. Berdasarkan kapasitas dan kompetensi penulis di bidang teks-teks klasik, tafsir dan analisis hukum, maka produk pemikirannya menawarkan kritisisme yang luar biasa tajam.

Dalam buku berjudul *Kiai Husein Membela Perempuan* karya M. Nuruzzaman, ada tiga strategi besar yang digunakan Kiai Cirebon ini untuk membaca teks-teks agama (Islam) yang bias terhadap gender: *Pertama*, merujuk kembali pada ayat-ayat a-Qur'an sendiri untuk mengoreksi kesalahan-kesalahan dalam cerita-cerita yang berkembang di antara kaum Muslim. *Kedua*, dengan merujuk ayat-ayat yang secara eksplisit menekankan kesetaraan antara kaum laki-laki dan perempuan, dan digunakan untuk menentang berbagai interpretasi yang sebaliknya. *Ketiga*, mendekonstruksi atau membaca ulang ayat-ayat yang selama ini kerap dikutip sebagai sumber justifikasi ketidakadilan gender.

Kiai Husein lahir di Cirebon 9 Mei 1953 di Pondok Pesantren (ponpes) Dar at-Tauhid. Lulus kuliah di PTIQ tahun 1979, kemudian melanjutkan studi di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir. Karya-karya ilmiah yang berhasil di terbitkan diantaranya: *Ta'lîq wa Takhrîj Syarah 'Uqûd al-Lujjayn*; *Islam Negara Bangsa*, *Pesantren dan Civil Society*; *Islam dan Hak-Hak Reproduksi*. Sejumlah tulisan lain dalam buku antologi antara

lain: *Kelemahan dan Fitnah Perempuan*; *Kata Pengantar* dalam *Tubuh, Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan*; dan *Kebudayaan yang Timpang*; Epilog buku *Panduan Pengajaran Fikih Perempuan*. Termasuk juga buku *Fiqih Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*.

Tidak berlebihan jika karya Kiai Husein berjudul *Fiqih Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* ini, kita daulat bisa mengungkap persoalan yang menjadi bahasan dalam bab keempat. Persepsi masyarakat kita masih kerapkali menganggap bahwa kodrat perempuan adalah lemah, sementara laki-laki kuat. Bahkan, menurut Kiai Husein, sampai hari ini, banyak para pemikir besar muslim yang menonjolkan pandangan yang sama tentang persoalan gender; perempuan emosional, laki-laki rasional; perempuan halus, laki-laki kasar dan seterusnya. Hal inilah yang menciptakan gurita kebudayaan patriarkhi yang masih kokoh mencengkeram ranah keagamaan dan pemikiran fiqih.

Karena itu, Kiai Husein menginginkan rekonstruksi atau upaya tafsir baru terhadap teks-teks keagamaan klasik yang masih memperlihatkan diskriminasi terhadap kaum perempuan. Dari sanalah, Kiai Husein berusaha menangkap esensi dari 'teks Al-Quran' sehingga aplikasi pemikiran keagamaan dalam bentuk fikih tidak lagi bias gender. Tentu, isu-isu penting perempuan yang dibahas oleh Kiai Husein ini menjadi 'seksi' untuk diungkap, terlebih jika pergumulannya dibingkai dalam dua kutub, yakni politik dan agama.

Kepemimpinan Perempuan dalam Shalat

Jamak diketahui, ketika kita membincang seputar kepemimpinan perempuan dalam shalat, maka seluruh jawaban dalam kitab fiqih, baik klasik maupun yang modern, selalu menyebutkan sejumlah syarat, seperti: Islam, berakal, baligh, dan terutama laki-laki. Kemudian, dalam sekejap, kita juga akan dihadang oleh pandangan para ulama fiqih dari mulai mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali yang sepakat melarang dan tidak membolehkan perempuan sebagai pempimpin shalat bagi kaum laki-laki. Perempuan hanya bisa menjadi imam bagi kaumnya sendiri. Bahkan, imam Malik bin Anas, pendiri mazhab Maliki, sama sekali tidak membenarkan perempuan menjadi imam shalat, termasuk bagi jama'ah kaumnya (perempuan) sendiri, baik untuk shalat *fardhu* maupun shalat sunnah.

Jika demikian, bagaimana tafsir Kiai Husein menguliti persoalan kepemimpinan perempuan dalam shalat ini? Menurut Kiai Husein, seorang tokoh ulama aliran fiqih dari mazhab Syafi'i, Abu Hamid al-Isfirayini (344-406 H) menyatakan:

> "Seluruh ulama fiqih dari berbagai mazhab fiqih Islam, kecuali Abu Tsaur (240H/854M), salah seorang mujtahid besar, sepakat berpendapat bahwa kepemimpinan perempuan dalam shalat bagi jama'ah kaum laki-laki adalah tidak sah."

Namun demikian, Kiai Husein juga melampirkan pendapat tokoh lain. Qadhi Abu Thayyib (348-450H) dan Al-Abdari berpendapat bahwa keabsahan perempuan menjadi imam shalat bagi kaum laki-laki bukan hanya dikemukakan oleh Abu Tsaur saja, melainkan juga oleh Ibn Jarir ath-Thabari (310H/923M) dan Imam al-Muzani (175-264H). Ath-Thabari adalah seorang mufasir terkemuka, sejarawan, dan pendiri mazhab fiqih, sementara al-Muzani adalah murid utama imam as-Syafi'i.

Poin penting kita perhatikan adalah bahwa kedua pendapat berbeda tersebut sama-sama memiliki dasar hukum yang bersumber dari hadis Nabi Muhammad saw. Pandangan pertama para ahli fiqih yang melarang keras kaum perempuan menjadi imam (bagi kaum laki-laki) bersumber dari hadis Nabi berikut:

> "Dari Jabir, dari Nabi saw bersabda: Janganlah sekali-kali perempuan menjadi imam salat bagi kaum laki-laki, orang-orang badui bagi orang-orang Muhajir dan orang-orang jahat bagi orang-orang mukmin." (HR. Ibnu Majah)

Kiai Husein melampirkan pula pendukung hadis lain yang masih seirama, melarang kepemimpinan perempuan dalam shalat, dari Imam Syarifuddin an-Nawawi dalam *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzadzab* karya Abu Ishaq asy-Syirazi yang menyebutkan bahwa: *"Janganlah sekali-kali perempuan memimpin shalat laki-laki."* Meskipun, an-Nawawi dalam ulasannya, menyebut bahwa kualitas hadis ini lemah (*dha'if*).

Sementara itu, ulama yang mendukung keabsahan imam perempuan juga menyandarkan argumentasinya pada hadis Nabi Saw:

> "Nabi Muhammad saw. pernah mendatangi rumah Ummu Waraqah dan memberinya seorang muadzin shalat, sembari menyuruh (Ummu Waraqah) menjadi imam bagi penghuni rumahnya. Abdurrahman mengatakan: Aku benar-benar melihat, muadzin-nya adalah seorang laki-laki tua."

Sampai di sini, kita dihadapkan dengan dua pendapat yang sama-sama menyandarkan diri pada hadis Nabi saw. Dalam bukunya, Kiai Husein kemudian mengukur tingkat kesahihan (kebenaran) hadis yang digunakan oleh kedua belah pihak. Dia juga melampirkan beberapa pandangan para ulama terhadap kasus ini.

Kiai Husein menyebutkan, dalam banyak persoalan menyangkut relasi laki-laki dan perempuan, baik dalam bidang ibadah maupun sosial, di mana berlangsung pertemuan antara perempuan dengan laki-laki, baik secara bersama-sama, berhadap-hadapan, maupun aktivitas perempuan yang mengundang perhatian laki-laki, para ulama fiqih selalu berargumentasi tentang alasan *khauf al-fitnah* (menjaga jangan sampai terjadi fitnah, yakni suasana yang mengganggu atau menggoda hati dan pikiran laki-laki).

Berdasarkan argumentasi inilah, dalam banyak urusan, seperti urutan *shaf* (barisan) dalam shalat, posisi perempuan harus dipisah dan di belakang *shaf* laki-laki. Selain itu, perempuan juga tidak diwajibkan melaksanakan shalat Jum'at, dilarang menyampaikan khutbah, atau mengumandangkan azan dengan suara yang dapat didengar laki-laki.

Bahkan, perempuan yang keluar rumah untuk mengikuti shalat berjamaah di masjid juga dianggap kurang baik (Abu Hanifah, Syafi'i dan Hanbali berpendapat *makrûh*).

Dengan demikian, jelas bahwa alasan paling substansial dari larangan itu tidak lain adalah karena adanya faktor kekhawatiran akan terjadinya "fitnah." Hal ini juga ditegaskan oleh hadis Nabi saw:

> "Dari Usamah r.a. berkata: Rasulullah saw. bersabda: Aku tidak meninggalkan sesudahku suatu fitnah yang lebih berbahaya daripada fitnah kaum perempuan."(HR. al-Bukhari, at-Turmudzi, dan Ibn Majah)

Pertanyaan yang tersisa adalah bagaimana jika dengan mekanisme, situasi, ruang, dan konteks waktu tertentu, pertemuan atau kebersamaan laki-laki dan perempuan dapat dipastikan tidak akan membawa fitnah? Apakah dalam kondisi seperti itu, seorang perempuan diperbolehkan menjadi imam shalat untuk kaum laki-laki? Mungkinkah pendapat Abu Tsaur di muka juga didasarkan atas alasan ini?

Jawaban yang mungkin muncul dari mayoritas ahli fiqih, (hampir bisa) dipastikan adalah tetap menegasikan atau melarangnya. Hal ini karena, menurut mereka shalat dan hal-hal yang terkait dengannya merupakan bidang *ubûdiyah* yang harus diterima apa adanya sesuai dengan petunjuk agama (*ta'abbudiyah*) dan bukan termasuk hal-hal yang perlu dijawab dengan logika rasional, apalagi harus menyesuaikannya dengan konteks sosial, seperti dalam *fiqih mu'amalat*.

Jawaban ini tentu tidak memuaskan. Pasalnya, seolah-olah fitnah (seperti yang ditakutkan dalam persoalan ini) yang berarti gangguan atau godaan itu seakan-akan hanya muncul dari pihak perempuan terhadap laki-laki. Atau setidaknya dapat dikatakan bahwa pada diri seorang perempuan seakan-akan ada unsur-unsur *inheren* yang membuat laki-laki tergoda (*madinah al-fitnah*). Bagaimana jika logika ini dibalik bahwa gangguan atau godaan juga bisa berawal dari kaum laki-laki. Jika demikian, apakah mayoritas ulama fiqih masih tetap bersikukuh mempertahankan pendapatnya?

Kesimpulan yang ditawarkan Kiai Husein kemudian adalah dengan melihat pada ada tidaknya faktor "fitnah" seperti yang dikhawatirkan para ahli fiqih di atas, baik untuk laki-laki maupun perempuan. Sebab, ketertarikan atau ketergodaan seseorang atas yang lain bisa dimiliki oleh kedua belah pihak pihak. Proses kebudayaan dan tradisi memang dapat membentuk ideologi tertentu, ideologi laki-laki atau ideologi perempuan. Sampai di sini, boleh jadi dalam konteks dan waktu tertentu, dimana pertemuan atau kebersamaan laki-laki dan perempuan dapat dipastikan tidak akan membawa fitnah, maka tentu perempuan diperbolehkan menjadi imam salat bagi kaum laki-laki bukan?

Khitan Perempuan

Lagi-lagi Kiai Husein menampilkan 'lubang-lubang' fiqih klasik yang seringkali memberikan perlakuan diskriminatif terhadap kaum perempuan. Dalam hal ini, yang

menjadi bidikan Kiai Husein adalah bab khitan. Praktik khitan sering dipahami sebagai sebuah tradisi yang sudah lama dan dikenal oleh agama-agama di dunia.

Khitan yang sering juga di sebut 'sunat' tidak hanya diberlakukan untuk laki-laki, tetapi juga terhadap anak perempuan. Khitan dipahami sebagai pemotongan sebagian dari organ kelamin. Untuk laki-laki, yaitu pemotongan kulup (*qulf*) penis laki-laki, sedangkan perempuan, ada yang memahami sebatas pembuangan sebagian dari klentit (*clitoris*) dan ada pula sampai memotong bibir kecil vagina (*labia minora*).

Dalam masyarakat muslim, amalan atau praktik khitan dikaitkan dengan *millah* Nabi Ibrahim as. yang dikenal sebagai bapak para Nabi (*Abu al-Anbiyâ'*) yang telah disebutkan dalam Al-Quran:

> "Hendaklah kamu mengikuti *millah* (agama) Ibrahim yang lurus." (QS. an-Nahl [16]: 12)

Menilik perspektif ulama fiqih, Kiai Husein mencatat adanya perbedaan yang tajam sejak awal mengenai bab khitan perempuan. Beberapa pendapat yang berbeda diantaranya: pendapat Ibn Hajar al-Asqalani yang mensistematisasi perspektif ulama mengenai hukum khitan. Kelompok *pertama* mengatakan bahwa khitan itu wajib, baik untuk laki-laki maupun perempuan. Pendapat ini dipelopori oleh Imam asy-Syafi'i dan sebagian besar ulama penganut mazhabnya. Pendapat *kedua* mengatakan bahwa khitan itu tidak wajib. Pendapat ini dinyatakan oleh mayoritas ulama dan sebagian ulama mazhab syafi'i.

Kemudian, dalam tulisan fiqih kontemporer, Mahmud Syaltut menyatakan bahwa khitan, baik untuk laki-laki maupun perempuan, tidak terkait secara langsung dengan teks-teks agama, karena tidak ada satu hadis sahih pun yang berbicara mengenai khitan dan bahwa alasan yang dikemukakan oleh para ulama yang sepakat dengan wajibnya khitan adalah sangat lemah. Fiqih hanya mengakomodasi lewat kaidah bahwa melukai anggota tubuh makhluk hidup (seperti khitan) diperbolehkan apabila dengan itu ada kemaslahatan yang diperoleh darinya.

Menurut Imam asy-Syaukani, dalam hal khitan, ulama berbeda dalam tiga pendapat: *Pertama,* wajib bagi laki-laki dan perempuan. *Kedua,* sunnah bagi keduanya. Dan *ketiga,* wajib bagi laki-laki, namun tidak wajib bagi perempuan.

Wahbah az-Zuhaili mendiskripsikan perbedaan para ulama mazhab tentang hukum khitan dalam ensiklopedi fiqihnya:

> "Khitan bagi laki-laki, mengikuti mazhab Hanafi dan Maliki, adalah sunnah mu'akkadah (sunnah yang dekat dengan wajib). Kedua mazhab ini juga menganjurkan untuk tidak berlebihan, sehingga bibir vaginanya tidak terpotong agar ia tetap mudah merasakan kenikmatan jima' (hubungan seksual). Menurut imam asy-Syafi'i, khitan adalah wajib bagi laki-laki dan perempuan. Sedangkan imam Ahmad bin Hanbal berkata bahwa khitan wajib bagi laki-laki dan suatu

kemuliaan bagi perempuan yang biasanya dilakukan di daerah-daerah yang panas."

Apa sebenarnya yang menjadi dasar ulama fiqih mewajibkan khitan untuk perempuan? Beberapa alasan yang dikemukakan oleh penganut mazhab Syafi'i untuk mendukung pendapatnya adalah bahwa khitan perempuan adalah wajib, berkaitan dengan perintah khitan adalah kewajiban, ibadah, dan syi'ar agama. Pernyataan ini tentu didasarkan pada teks agama yang otoritatif. Berikut ini, teks hadis yang sering menjadi dasar diwajibkannya khitan bagi perempuan:

> "Dari Ummu Athiyah ra. berkata: Ada seorang perempuan juru khitan para perempuan Madinah. Rasulullah Saw. bersabda kepadanya: *Jangan berlebihan karena hal itu adalah bagian (kenikmatan) perempuan dan kecintaan suami*. Dalam suatu riwayat baginda bersabda: *Potong ujung saja dan jangan berlebihan karena hal itu penyeri wajah dan bagian (kenikmatan) suami.*"(Abu Dawud)

Menurut Kiai Husein, Abu Dawud sendiri berkata bahwa hadis ini lemah, karena ada rawi yang tidak diketahui (*majhul*). Memperhatikan teks hadis Ummu Athiyah ra. tersebut, kalaupun ia shahih, mayoritas ulama mazhab tidak memahami, baik tersurat maupun tersirat, adanya perintah untuk mengkhitankan anak perempuan. Hadis tersebut hanya memuat tuntutan dan peringatan Nabi saw. kepada juru khitan perempuan agar mengkhitan dengan cara yang baik dan tidak merusak. Apabila syarat ini dijadikan dasar, maka khitan bisa menjadi tidak diperkenankan apabila berlebihan, atau ternyata merusak dan tidak memberikan kenikmatan seksual bagi perempuan.

Dari beberapa pendapat di atas, bisa diambil benang merah bahwa dasar hukum yang menjadi landasan praktik khitan perempuan adalah lemah dan tidak sah, seperti yang dikatakan oleh asy-Syaukani, Mahmud Syaltut, dan Wahbah az-Zuhaili. Jika demikian, label hukum pada khitan perempuan yang ada dalam fiqih adalah murni hasil ijtihad ulama dan bukan perintah atau tuntutan agama secara langsung, bahkan mengenai khitan laki-laki pun sebagian ulama juga tetap memahaminya demikian. Karena itu, mayoritas ulama mazhab fiqih, terkait dengan masalah khitan perempuan, lebih memilih predikat "kemuliaan," tidak wajib, dan bahkan tidak sampai sunnah.

Predikat "kemuliaan" ini pun sejatinya lebih pada sebuah dukungan para ulama terhadap praktik khitan perempuan. Hal ini terus menerus dianggap wajar, terlebih komunitas budaya dimana posisi perempuan lemah dan selalu menjadi subordinat dihadapan kaum laki-laki. Sebab, tambah Kiai Husein, dalam budaya ini, sebagai calon isteri, seorang perempuan harus benar-benar suci dan mempunyai tanda kesucian sebelum melakukan perkawinan. Karena itu, seorang perempuan sebaiknya tidak memiliki organ yang mudah terangsang, sehingga tidak mudah tergoda dan tergelincir dalam kenistaan yang merusak kesuciannya. Sebagai isteri, seorang perempuan juga harus siap melayani kebutuhan seksual suaminya, kapan saja ia diminta, sementara ia sendiri tidak dianjurkan meminta kepada suaminya, apalagi menuntut kepuasan dan kenikmatan seksual secara optimal. Untuk mendukung semua itu, maka perempuan

dikondisikan untuk siap dan menerima hal itu dengan dukungan legalitas hukum khitan bagi perempuan.

Sampai tahap ini, benar apa yang dituliskan Kiai Husein bahwa label "kemuliaan" lebih tepat sebagai label budaya manusia yang sangat bergantung dengan konteks sosial budaya tertentu, daripada sebagai perintah Allah dan Rasulnya. Bagi Kiai Husein mengamati perbedaan pendapat para ulama di atas jelas mengisyaratkan kemungkinan adanya intervensi tradisi dan budaya yang memengaruhi kebijakan pengambilan hukum *(ijtihad)* para ulama dalam menerima dan memahami teks-teks agama, yang dalam hal ini adalah hadis-hadis Nabi Muhammad saw. Sebab, tradisi khitan sudah mengakar dalam masyarakat Yahudi, Arab, dan masyarakat lain sebelum Islam datang.

Jika dicermati, berbagai pendapat ulama di atas bisa diambil kesimpulan, bahwa khitan laki-laki mempunyai 'dasar hukum' *('illat al-hukmi),* yakni untuk memenuhi kesehatan dan kepuasan seksual kaum laki-laki. Dasar hukum ini juga harus menjadi dasar utama, ketika kita mau menentukan kembali hukum khitan bagi anak perempuan.

Ada kaidah fiqih yang dikemukakan oleh Mahmud Syaltut yang bisa dijadikan pedoman dalam menentukan kebijakan hukum khitan perempuan bahwa melukai anggota badan makhluk hidup (seperti memotong sebagian organ seks), hukum dasarnya adalah haram, kecuali kalau dengan hal ini ada kebaikan yang kembali kepadanya. Di sini, kita bisa menegaskan bahwa hukum asal khitan adalah haram, karena termasuk kategori melukai anggota tubuh. Apabila laki-laki diperbolehkan khitan karena alasan pencapaian kesehatan yang lebih baik (selain karena ada teks hadis), maka pengambilan keputusan untuk mengkhitan perempuan juga harus didasarkan pada alasan medis yang kuat. Jika tidak ada alasan medis, maka hukum khitan kembali ke asalnya, yaitu haram.

Aurat Perempuan

Wacana aurat perempuan selalu menjadi perdebatan dari zaman dahulu hingga saat ini. Terakhir, isu tentang Undang-Undang pornografi, aurat menjadi lahan perdebatan yang sengit untuk menentukan bahwa konteks tubuh menjadi medan bagi timbulnya perilaku porno atau tidak. Kiai Husein lantas meneliti lebih jauh bagaimana pemaknaan aurat ini, serta batas-batas aurat. Apakah (teks) agama menjadi penentu utama batas-batas aurat perempuan, atau justru ada unsur-unsur lain yang lebih bisa mengkonstruk pemaknaan aurat tersebut?

Aurat berasal dari bahasa Arab yang secara literal berarti celah kekurangan; sesuatu yang memalukan, atau sesuatu yang dipandang buruk dari anggota tubuh manusia dan yang membuat malu bila dipandang. Dalam l-Quran, kata aurat *('aurat)* disebut sebanyak empat kali, dua kali dalam bentuk tunggal (*mufrad*) dan dua kali dalam bentuk plural (*jama*'). Bentuk tunggal lafal aurat disebut dalam QS. al-Ahzab [33]: 13, sedangkan bentuk pluralnya disebut dalam QS. an-Nur [24]: 31 dan 58.

Kata aurat dalam QS. al-Ahzab [33]: 13, diartikan oleh mayoritas mufassir sebagai celah yang terbuka terhadap musuh, atau celah yang memungkinkan orang lain (musuh) mengambil kesempatan untuk menyerang." Sedangkan aurat dalam QS. an-Nur [24]: 31 dan 58 diartikan sebagai "sesuatu dari anggota tubuh manusia yang membuat malu bila dipandang, atau dipandang buruk untuk diperlihatkan."

Dalam konteks pemahaman ilmu fiqih, tampaknya pemahaman terakhir (QS. an-Nur [24]: 31 dan 58) yang menjadi pemaknaan kata aurat; sebagian anggota tubuh manusia yang menurut pandangan umum buruk atau malu bila diperlihatkan, dan jika dibiarkan terbuka mungkin bisa menimbulkan fitnah seksual. Karena itu, *ijma'* ulama fiqih menyatakan bahwa aurat harus ditutup dari pandangan orang dengan pakaian yang tidak tembus pandang dan tidak membentuk lekukan tubuh.

Sampai di sini, Kiai Husein menampilkan beberapa pendapat para ulama fiqih yang memahami berbeda mengenai pemaknaan aurat perempuan berikut batasan-batasannya. Dalam perspektif fiqih, aurat dibedakan menjadi dua kelompok, yakni aurat perempuan merdeka (*al-hurrah*) dan perempuan hamba (*al-amah*).

Kiai Husein mengutip an-Nawawi dan al-Khathib asy-Syirbini, bahwa menurut mazhab imam Syafi'i, aurat perempuan merdeka adalah seluruh tubuh, kecuali muka dan kedua telapak tangan (bagian atas/luar dan bawah/dalam) sampai pergelangan tangan. Al-Muzani menambahkan kedua telapak kaki juga termasuk aurat yang wajib ditutup.

Dari mazhab Hanafi, Imam al-Marghinani misalnya, mengatakan bahwa aurat perempuan merdeka adalah seluruh anggota tubuh, kecuali muka dan kedua telapak tangan. Akan tetapi, pendapat yang paling tepat (*ashah*) dalam mazhab ini adalah bahwa kedua telapak kaki tidak termasuk aurat yang wajib ditutup. Bahkan Abu Yusuf mentolerir hampir separo dari betis kaki. Menurutnya, lengan tangan perempuan juga tidak termasuk aurat yang wajib di tutup.

Kiai Husein juga menampilkan perbedaan pendapat yang terjadi dalam mazhab Maliki. *Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa muka dan kedua telapak tangan perempuan merdeka bukan aurat. *Kedua*, pendapat yang menambahkan kalau telapak kaki bukan termasuk aurat. Akan tetapi, Muhammad bin Abdullah al-Maghribi mengatakan, jika perempuan merasa khawatir terhadap fitnah maka ia harus menutup muka dan kedua telapak tangannya.

Sementara itu, dalam mazhab Hambali, Kiai Husein mencatat bahwa aurat perempuan merdeka adalah seluruh anggota tubuhnya, tanpa terkecuali, hanya untuk salat dan beberapa keperluan tertentu saja, seorang perempuan diperbolehkan membuka muka dan kedua telapak tangannya. Namun, intinya ulama mazhab ini memahami aurat perempuan merdeka adalah seluruhnya, tanpa terkecuali, bahkan termasuk kukunya pun wajib ditutup.

Mengenai batasan aurat perempuan hamba *(amat)*, ulama pun memahami banyak

perbedaan pendapat. *Pertama*, pendapat sebagian murid Syafi'i bahwa aurat perempuan hamba adalah seperti laki-laki (anggota tubuh antara pusat dan kedua lutut kaki saja). *Kedua*, pendapat ath-Thabari bahwa aurat perempuan hamba adalah sama seperti aurat perempuan merdeka, kecuali kepala yang tidak termasuk aurat. *Ketiga*, pendapat yang mengatakan bahwa aurat perempuan hamba adalah selain anggota tubuh yang diperlukan untuk dibuka ketika bekerja (*khidmah*), yaitu selain seluruh kepala, leher, dan kedua lengan tangan.

Tentu saja, di balik pandangan-pandangan di atas, ada sederet rujukan dan pijakan dari teks-teks Al-Quran. Ayat yang sering menjadi rujukan para ulama adalah QS. an-Nur [24]: 31:

> *"Katakanlah kepada perempuan yang beriman: Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) tampak daripadanya. Dan hendaklah mereka menutup kain kudung ke dadanya."*

Dari dasar hukum di atas, justru tak ada rujukan yang jelas mengenai batasan aurat perempuan. Karena itu, para ulama mazhab menginterpretasikan penggal ayat tersebut dengan kecenderungan masing-masing yang sangat mungkin terkait langsung dengan realitas kehidupan yang terjadi dan berkembang pada saat itu. Apalagi dengan adanya pengecualian (*takhshish*) terhadap hamba dengan tanpa didasari oleh pernyataan syara' satupun, baik Al-Quran maupun Hadis.

Dalam konteks ini, Kiai Husein menuliskan bahwa perintah menutup aurat adalah dari agama (teks syara'), namun batasan mengenai aurat ditentukan oleh pertimbangan-pertimbangan kemanusiaan dalam segala aspek. Karena itu, dalam menentukan batas aurat baik untuk laki-laki maupun perempuan, diperlukan mekanisme tertentu yang akomodatif dan responsif terhadap segala nilai yang berkembang di masyarakat, sehingga dalam tingkat tertentu batasan itu bisa diterima oleh sebagian besar komponen masyarakat.

Seputar *Munakahat*

Kiai Husein juga menyentuh wilayah fiqih munakahat (pernikahan). Misalnya, hak perempuan dalam memilih atau menentukan pasangan. Dalam Islam dikenal istilah (hak) *ijbar* dan *wali mujbir*. Hak ijbar, selama ini dipahami sebagai hak memaksakan atas suatu perkawinan oleh orang lain (dalam hal ini ayahnya) kepada anak perempuannya. Hal ini menimbulkan asumsi bahwa Islam membenarkan kawin paksa. Benarkah?

Jika hak *ijbar* atau wali *mujbir* selama ini dipahami sebagai pemaksaan atau hak paksa seorang ayah terhadap anak perempuannya, maka Kiai Husein meluruskan dengan mendefinisikan beberapa istilah yang terkait di dalamnya: *ijbar*, *taklif*, dan *ikrah*. Bagaimana ketiga istilah ini memunculkan konsekuensi hukum?

Ikrah, sebagaimana dituliskan Kiai Husein, adalah suatu paksaan terhadap seseorang untuk melakukan sesuatu pekerjaan tertentu dengan suatu ancaman yang membahayakan jiwa atau tubuhnya, tanpa dia sendiri mampu melawannya. Sementara itu, bagi orang yang dipaksa, perbuatan tersebut sebenarnya bertentangan dengan kehendak hati nurani dan atau pikirannya. Sedangkan *taklif* adalah suatu paksaan terhadap seseorang untuk mengerjakan sesuatu. Akan tetapi, pekerjaan ini sebenarnya merupakan konsekuensi logis belaka dari penerimaannya atas suatu keyakinan.

Dalam wacana yang berkembang, *ijbar* atau wali *mujbir* dimaknai sebagai orang tua yang mempunyai hak paksa terhadap anaknya untuk menikahi seorang yang menjadi pilihan sang ayah, bukan pilihan si anak perempuan. Inilah yang sering disebut sebagai 'kawin paksa' dan jika merujuk istilah di atas, memiliki konotasi *ikrah* (paksaan). Sebenarnya yang dinamakan *ijbar* bukanlah tindakan memaksakan kehendaknya sendiri tanpa mempertimbangkan kerelaan sang anak, melainkan hal itu merupakan hak untuk mengawinkan. Sebab, *Ijbar* seorang ayah lebih bersifat tanggung jawab belaka, dengan asumsi bahwa anak perempuannya belum atau tidak memiliki kemampuan untuk bertindak sendiri.

Dalam pengertian seperti ini, hak *ijbar* seorang ayah terhadap puterinya, dalam mazhab Syafi'i, dikaitkan dengan beberapa persyaratan, antara lain: 1) Tidak ada permusuhan (kebencian) perempuan itu dengan laki-laki calon suaminya. 2) Tidak ada permusuhan (kebencian) perempuan itu dengan ayahnya. 3) Calon suami haruslah orang yang *kufu'* (setara/sebanding). 4) Maskawin (mahar) harus tidak kurang dari mahar *mitsil*; maskawin perempuan lain yang setara. Dan 5) Calon suami diduga tidak melakukan perbuatan atau tindakan yang akan menyakiti hati perempuan itu.

Perempuan dan Peran Publik

Membincang perempuan dan peran publik, tampaknya kembali mendapat batu sandungan dalam penegakan fiqih yang kontekstual. Kiai Husein kembali menemukan hal ini bahwa menyangkut peran perempuan di sektor publik dan politik, secara lebih khusus, hak menjadi kepala negara atau presiden, ditolak oleh mayoritas ahli fiqih.

Fatwa yang dikeluarkan oleh Universitas al-Azhar tahun 1952 misalnya menyebutkan:

> Syari'at Islam melarang kaum perempuan menduduki jabatan-jabatan yang meliputi kekuasaan-kekuasaan umum (publik). Maksud dari 'kekuasaan umum' dalam fatwa di atas adalah kekuasaan memutuskan/memaksa (*ash-sulthah al-mulzimah*) dalam urusan-urusan kemasyarakatan (*al-jama'ah*), seperti kekuasaan membuat undang-undang (*legislatif*), kekuasaan kehakiman (*yudikatif*), dan kekuasaan melaksanakan undang-undang (*eksekutif*).

Kiai Husein mencontohkan beberapa pendapat menyangkut kekuasaan kehakiman yang disitir Malik bin Anas, as-Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal. Ketiga ulama ini menyatakan bahwa kekuasaan kehakiman harus diserahkan kepada laki-laki dan tidak

boleh perempuan. Meski beberapa ulama lain juga membolehkan dengan syarat dan membolehkan tanpa syarat.

Dalam hal kekuasaan legislatif, al-Mawardi dan Abu Ya'la menetapkan sejumlah syarat untuk keanggotaan lembaga ini, yang disebutnya istilah *ahl al-Halli wa al-'Aqdi*. Lagi-lagi, dua ulama ini juga menganggap jika perempuan tak mempunyai kapasitas dan kemampuan yang bisa memegang lembaga legislatif.

Menurut Kiai Husein, dewasa ini, realitas sosial dan sejarah modern membuktikan bahwa telah banyak perempuan yang bisa melakukan tugas-tugas yang selama ini dianggap hanya bisa dilakukan dan sekaligus dimonopoli kaum laki-laki. Kalau demikian, Kiai Husein kemudian menawarkan untuk melakukan dekonstruksi dan pemaknaan kembali terhadap QS. an-Nisa: 34 yang menyatakan: *"Laki-laki adalah qawwam atas perempuan, dikarenakan Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka (laki-laki) memberikan nafkah dari harta mereka."*

Para ahli tafsir *(mufassir)* menyatakan bahwa kata *qawwam* berarti pemimpin, pelindung, penanggung jawab, dan pendidik. Selanjutnya, mereka mengatakan bahwa kelebihan yang dimiliki laki-laki atas perempuan adalah karena keunggulan akal dan fisiknya. Kiai Husein menyuguhkan pendapat beberapa para ahli tafsir: ar-Razi mengatakan bahwa kelebihan yang dimiliki oleh kaum laki-laki itu meliputi dua hal: ilmu pengetahuan (*al-'ilm*) dan kemampuan fisik (*al-qudrah*). Begitu juga dengan az-Zamakhsyari, ath-Thabathaba'i dan penafsir lain, juga mempunya pendapat yang tidak jauh berbeda dengan ar-Razi.

Dengan kemajuan zaman, tentu pandangan di atas sudah tidak berlaku. Maka, dekonstruksi dan pemaknaan kembali terhadap ayat-ayat tersebut adalah keniscayaan. Bagi Kiai Husein, ayat ini harus dipahami secara sosiologis dan kontekstual; bahwa posisi perempuan yang ditempatkan sebagai subordinat laki-laki, sesungguhnya muncul dan lahir dari sebuah bangunan masyarakat atau peradaban yang dikuasai laki-laki, atau peradaban patriarkhi.[]

Islam, Perempuan dan Ke-Indonesiaan

Judul	: *Understanding Women in Islam: An Indonesian Perspective*		
Penulis	: Syafiq Hasyim		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] .....
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] .....

Tanggal-Vol	: 2006
Kolasi	: 195 Hal
Penerbit	: Jakarta: ICIP, 2006
ISBN/ISSN	: 979-3780-19-3

Studi mengenai Islam dan perempuan belakangan semakin banyak diminati berbagai kalangan. Demikian juga, berbagai program pemberdayaan perempuan juga semakin digalakkan, baik yang dilakukan pemerintah melalui program "pengarusutamaan gender" *(gender mainstreaming)* maupun melalui aktifitas masyarakat sipil *(civil society)*. Kita bisa menikmati sejumlah karya tentang perempuan dalam berbagai perspektifnya. Hal yang menarik, karya-karya tersebut tidak hanya ditulis perempuan, tetapi juga laki-laki yang secara serius melakukan kajian-kajian tentang diskursus Islam dan perempuan. Buku ini merupakan bagian dari cerita di atas, dimana seorang aktifis laki-laki menggeluti isu perempuan dengan cukup serius. Hal ini menunjukkan isu perempuan bukanlah semata-mata domain kaum perempuan. Pembelaan terhadap hak-hak perempuan bukanlah tanggung jawab perempuan semata, tetapi juga tanggung jawab kaum laki-laki.

Buku yang ditulis Syafiq Hasyim ini mengeksplorasi kajian Islam dan perempuan secara cukup komprehensif. Sejumlah isu mengenai Islam dan perempuan, terutama terkait dengan diskursus fiqih, diulas dengan baik. Secara umum, buku ini dibagi dalam dua bagian besar. Bab I buku ini membincang aspek historisitas perempuan dalam tradisi Islam, yang memuat tiga sub-bab utama, antara lain: perempuan dalam konteks sejarah; posisi perempuan dalam al-Quran dan Hadis; dan perkembangan sejarah fiqih dan tendensi patriarkhi yang melingkupinya.

Bab kedua khusus membahas tentang hubungan antara perempuan dan fiqih Islam. Bagian ini dibagi dalam lima sub-bab yang memuat: pola patriakhi dalam fiqih; perempuan dalam fiqih *siyasah* (politik); posisi perempuan dalam fiqih ibadah; fiqih perempuan tentang kesaksian dan kewarisan; dan menuju paradigma baru dalam

fiqih. Melihat sistematika buku ini, penulis memaparkan sejumlah isu krusial dalam konteks relasi Islam dan perempuan, terutama dalam bidang fiqih yang dipandang problematis. Dari sini, penulis mulai membangun argumentasi pentingnya dalam merumuskan kembali paradigma fiqih pembebasan terhadap kaum perempuan dari situasi ketertindasan.

Dalam al-Quran dan sebagai sumber primer ajaran Islam, terdapat sejumlah ayat dan riwayat yang sekilas mudah disalahgunakan sebagai basis legitimasi budaya patriarkhi. Sebaliknya, di beberapa surat lain, tidak sedikit ayat al-Quran yang menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi setara. Penamaan salah satu surat dalam al-Quran dengan sebutan *an-Nisa'* (perempuan), sering dijadikan dasar argumentasi betapa Islam sangat menghargai harkat dan martabat kaum perempuan. Al-Quran tidak menyebut surat *ar-Rijal* (laki-laki), adalah bukti lain betapa Islam sangat menjunjung tinggi kaum perempuan. Namun demikian, perbincangan tidak cukup sampai di sini. Adanya surat *an-Nisa'* dalam al-Quran tidak berarti perbincangan mengenai Islam dan perempuan selesai, karena dalam Q.S. An-Nisa' sekalipun terdapat ayat yang kerapkali dijadikan alat legitimasi "penindasan" terhadap kaum perempuan.

Ayat yang paling sering diangkat adalah Q.S. An-Nisa': 34 yang dipahami bahwa laki-laki adalah pemimpin perempuan. Dalam ayat ini Allah berfirman:

> *"Laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu, maka perempuan yang saleh adalah (mereka) yang taat kepada Allah, lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka)."*

Sebagian besar ahli tafsir menafsirkan kata *"qawwamun"* dalam ayat tersebut sebagai "pemimpin." Bahkan, pengertian ini juga sering dijadikan legitimasi larangan perempuan untuk menjadi pemimpin publik. Superioritas laki-laki atas perempuan merupakan sesuatu yang sudah pasti dan tidak boleh dipermasalahkan, karena hal itu merupakan perintah Allah. Mempermasalahkan superioritas laki-laki sama artinya dengan menentang perintah Tuhan, dan hal itu tidak mungkin dilakukan orang beriman. Pemahaman inilah yang lumrah dipraktikkan dalam kehidupan umat Islam.

Namun demikian, implikasi yang lebih serius tentang superioritas laki-laki ini terkonstruksi dalam penafsiran hukum Islam, *fiqih*. Di kalangan para *fuqaha,* ayat tersebut dijadikan justifikasi untuk membenarkan bahwa laki-laki mempunyai posisi yang lebih tinggi daripada perempuan, meskipun kalau dikaji secara mendalam dengan memperhatikan aspek-aspek hermeneutis dan sejarah tetap terbuka untuk memberi penafsiran yang lain. Dalam hal kepemimpinan misalnya. Kepemimpinan merupakan aspek yang sangat terbatas dan tidak berlaku untuk seluruh aspek kehidupan.

Di samping Q.S. an-Nisa': 34, ayat lain yang sering digunakan untuk melegitimasi

superioritas laki-laki adalah Q.S. an-Nisa': 1 yang menjelaskan soal penciptaan. Dalam ayat tersebut Allah berfirman:

> *"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu."*

Dalam pemahaman para ahli tafsir, berdasarkan hadis Bukhari dan Muslim, kata 'dari satu jiwa' *(min nafsin wahidatin)* adalah 'bagian tubuh' (tulang rusuk) Adam a.s. Di samping itu, ada pula yang menafsirkan 'dan (Allah) ciptakan dari padanya' *(wa khalaqa minha)* ialah dari unsur yang serupa yakni tanah yang dari padanya Adam a.s. diciptakan. Pertanyaannya, apakah benar seluruh kehidupan, termasuk perempuan diciptakan dari tulang rusuk adam? Masalah ini telah menjadi pembahasan di kalangan ahli tafsir sejak berabad-abad yang lalu, hingga para ahli tafsir kontemporer yang mempunyai perhatian terhadap isu-isu Islam dan perempuan. Dalam buku ini, Syafiq Hasyim menjelaskan pendapat-pendapat mulai dari Imam az-Zamakhsyari (w. 467-536M), Jalaluddin as-Suyuti (849-911M), Muhammad ar-Razi, sampai dengan penafsir modern seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Imam Tabathaba'i.[9]

Konstruksi penafsiran yang cenderung patriarkhi tersebut sangat mempengaruhi corak fiqih yang perdebatannya masih dapat kita rasakan hingga sekarang ini. Beberapa isu penting mengenai Islam (fiqih) dan perempuan yang diulas serba singkat dalam buku ini antara lain mengenai posisi perempuan dalam fiqih *munakahat* (perkawinan). Tema ini hampir mendominasi perbincangan posisi perempuan dalan hukum Islam. Hampir semua kitab-kitab fiqih, baik yang klasik maupun kontemporer senantiasa membicarakan masalah perkawinan. Hal ini bisa dipahami karena perkawinan dalam Islam tidak dilihat sebagai ikatan perdata biasa, tetapi dipahami sebagai bagian dari ibadah. Fiqih *munakahat* misalnya mendiskusikan berbagai masalah berkenaan dengan pertunangan, mahar, perceraian, *iddah, nusyuz,* dan sebagainya.

Dalam Islam, pernikahan lebih merupakan sesuatu yang dianjurkan *(sunnah)* oleh Nabi Muhammad saw. daripada diwajibkan. Sesuatu yang dianjurkan bisa berubah menjadi kewajiban, bahkan haram tergantung pada situasi. Dalam sebuah hadis disebutkan: *"Nikah merupakan sunnahku. Barang siapa yang tidak suka dengan sunnahku, maka tidak bukan bagian dariku."* Hadis tersebut menunjukkan bahwa perkawinan hukum asalnya adalah sunnah, bukan wajib.

Dalam pandangan penulis buku ini, institusi perkawinan mempunyai potensi yang

---

[9] Syafiq Hasyim, *Understanding Women in Islam, An Indonesian Perspective*, Jakarta: ICIP, 2006. H. 29-44

sangat kuat dalam membuat hubungan yang tidak seimbang antara suami dan isteri.[10] Hubungan yang hegemonik tersebut merupakan pengaruh dari akad dalam perkawinan, yang di dalamnya memang ada asumsi tentang subordinasi posisi perempuan karena perkawinan merupakan proses "kepemilikan" seorang laki-laki (suami) terhadap perempuan (isteri) melalui akad *ijab-qabul*. Melalui akad tersebut, posisi laki-laki seolah seperti "pembeli" dan perempuan merupakan komoditas yang dijual. Karena itu, tidak mengagetkan jika dalam kehidupan sehari-hari perempuan harus tunduk secara mutlak pada suaminya. Perempuan yang membangkang pada perintah suami, atau tidak mau mengikuti kehendak suami akan dicap sebagai isteri yang tidak tahu diri dan telah berbuat dosa.

Sebenarnya, sudut pandang seperti ini bukan muncul secara tiba-tiba dalam hukum Islam. Jauh sebelum Islam datang, budaya patriarkhi tersebut sudah tertanam kuat dalam kultur masyarakat Arab, terutama di Mekah dan Madinah. Dengan demikian, tidak bisa dikatakan bahwa Islam adalah pencipta budaya patriarkhi, karena budaya tersebut sudah ada jauh sebelum Islam datang. Pernyataan yang relevan adalah praktek keislaman telah melanjutkan budaya patriarkhi yang sudah ada, dan secara pelan-pelan Islam melakukan perubahan. Namun, sebelum perubahan tersebut tuntas, budaya patriarkhi sudah kembali mendominasi.

Pola patriarkhi dalam perkawinan dapat dilihat dari definisi dan pengertian yang dikemukakan para ulama fiqih dari berbagai mazhab. 1) Ulama *Hanafiyah*, secara umum mendefinisikan perkawinan sebagai akad untuk menghalalkan hubungan seksual *(budhu')*. Melalui akad tersebut perempuan menjadi milik laki-laki untuk dinikmati seluruh yang ada dalam dirinya. 2) Ulama *Syafi'iyah* berpandangan bahwa perkawinan merupakan akad persetujuan yang menghasilkan hak bagi laki-laki untuk melakukan hubungan seksual. Poin utama dari definisi tersebut adalah pemberian hak bagi laki-laki untuk menikmati tubuh dan organ genital perempuan. 3) Ulama *Malikiyah* mendefinisikan perkawinan sebagai akad persetujuan menikmati seksual. 4) Ulama *Hanbaliyah* mendefinisikan perkawinan secara lebih praktis dengan mengatakan bahwa perkawinan merupakan kontrak verbal dengan menggunakan kata *ankaha* atau *tazwij* untuk kenikmatan seksual.

Definisi-definisi tersebut secara jelas memberi tekanan bahwa perkawinan pada dasarnya merupakan kontrak untuk mengatur kebolehan seorang laki-laki melakukan hubungan seksual. Dengan demikian, ada beberapa hal yang bisa dicatat mengenai perkawinan. *Pertama,* menjadikan perempuan sebagai obyek laki-laki. *Term milk al-mut'a* (kepemilikan seks), *milk al-budhu'* (kepemilikan vagina) yang sering digunakan dalam menjelaskan istilah perkawinan mempunyai implikasi *pejoratif*, dimana perkawinan hanya dilihat dari aspek fisik dan seksual. Padahal hal yang lebih penting dari perkawinan adalah pembentukan keluarga yang *mawaddah wa rahmah. Kedua,* terkait dengan tujuan tersebut, maka perempuan dalam posisi subordinat dan dikontrol

[10] Syafiq Hasyim, *Understanding Women in Islam*, hlm. 95

laki-laki, termasuk dalam urusan seksual. *Ketiga,* akad *ijab* dan *qabul,* meskipun tidak dinyatakan secara langsung sebagai transaksi jual-beli, namun praktik kehidupan, proses ini dipahami demikian melalui *mahar. Mahar* dipahami sebagai alat tukar dalam transaksi jual beli, dimana perempuan merupakan barang yang dibeli.

Terlepas dari itu, problem mendasar dari situasi tersebut adalah terjadinya subordinasi, marjinalisasi dan ketidakberdayaan perempuan dalam kehidupan keluarga. Karena itu, perkawinan harus dikembalikan pada prinsip utamanya, sebagaimana tersurat dalam al-Quran QS. al-A'raf [7]: 189. Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa perkawinan pada dasarnya merupakan penyatuan paling esensial kehidupan manusia yang berasal dari 'satu jiwa' *(nafsin wahidah)*. Allah menggunakan kalimat *nafs wahidah* ini untuk menunjukkan bahwa perkawinan merupakan proses reunifikasi laki-laki dan perempuan yang sederajat sebagai ciptaan Allah sehingga posisinya setara, tanpa ada dominasi dan subordinasi.

Berangkat dari basis teologis ini, penulis buku menawarkan pemahaman baru atas sejumlah masalah yang selama ini dianggap sebagai problem untuk mencapai kesetaraan dalam perkawinan. Masalah-masalah yang dimaksud antara lain kepemimpinan laki-laki atas perempuan, persoalan poligami, perceraian, '*iddah* (masa tunggu), *ihdad*, wali *ijbar*, *nusyuz,* dan beberapa persoalan lain.[11] Meskipun dibahas secara singkat, tetapi ayat ini mampu memberi kesan kuat bahwa konsep-konsep tersebut harus diberi 'pemaknaan baru' agar hal tersebut tidak dipandang sebagai legitimasi agama atas subordinasi terhadap kaum perempuan.

Di bagian akhir buku ini, penulis menawarkan paradigma baru pemahaman fiqih yang lebih berpihak pada kaum perempuan. Hal ini penting dilakukan, karena fiqih merupakan ekspresi keagamaan umat Islam yang paling nyata. Di samping itu, konstruksi fiqih dalam sejarah Islam juga didominasi oleh kultur patriarkhi Arab yang kurang ramah terhadap perempuan. Perubahan paradigma tersebut dilandasi dua persepsi: *Pertama,* fiqih tidak sama dengan al-Quran dan Sunnah. Perubahan pemahaman fiqih tidak berarti merubah al-Quran dan Sunnah. *Kedua,* fiqih merupakan hasil ijtihad ulama yang sangat dipengaruhi oleh berbagai konteks sosial budaya masyarakat tertentu. Konteks fiqih sangat spesifik, ebagai hasil pemahaman terhadap al-Quran dan Sunnah dengan metodologi dan persyaratan intelektual tertentu, tetap saja tidak bisa menghindar dari kemungkinan keliru. Karya manusia tidak akan bisa sempurna, sehingga perbaikan dan koreksi sangat terbuka untuk dilakukan.

Basis yang dijadikan dasar pengembangan paradigma fiqih adalah *maqashid al-syari'ah* atau prinsip-prinsip dasar syariat Islam, sebagaimana dikembangkan ulama-ulama Islam masa lampau. Prinsip-prinsip tersebut antara lain:

1. Prinsip keadilan sosial *(social justice)*. Tidak ada perdebatan di kalangan umat Islam bahwa tujuan penetapan hukum adalah untuk menegakkan keadilan sosial

[11] Syafiq Hasyim*, Understanding Women in Islam,* hlm. 102-129

(al-'adalah al-ijtima'iyyah). Pertanyaan yang sering muncul adalah: Apakah yang dimaksud dengan keadilan sosial? Bagaimana mengukur dan cara menegakkannya? Masalah yang terakhir ini bisa saja orang berbeda pendapat, tetapi prinsip utama keadilan tidak pernah berubah.

2. Prinsip kesetaraan *(equality).* Prinsip kesetaraan tidak menuntut laki-laki dan perempuan secara sama, karena hal itu tidak mungkin terjadi. Kesetaraan *(al-musawah)* di sini terkait dengan prinsip tauhid bahwa Allah memandang keutamaan manusia bukan karena jenis kelaminnya, tetapi sebab amal dan perbuatannya. Dengan demikian, semua manusia dihadapan Allah adalah setara.
3. Prinsip demokrasi *(syura).* Meskipun al-Quran hanya sekali menyebut kata *syura*, namun Rasulullah saw mempraktikkan hal ini dalam kehidupan sehari-hari, terutama untuk menyelesaikan masalah yang terkait dengan kepentingan publik. Meskipun antara *syura* dan demokrasi merupakan dua hal yang berbeda dalam praktiknya di negara modern, namun keduanya mengandung substansi yang sama, yaitu pelibatan berbagai pihak dalam menyelesaikan masalah.
4. Prinsip *mu'asyarah bil ma'ruf,* yaitu prinsip sikap menghargai dan menghormati antara satu kaum atas yang lain, terutama dalam relasi suami-isteri. Menurut tradisi masyarakat Arab, Kata *ma'ruf* tidak hanya terkait dengan kebaikan *(goodness),* tetapi juga terkait dengan perhatian pada yang lokal dan partikular.

Penulis buku ini yakin, jika pemahaman fiqih diletakkan dalam kerangka tersebut, maka fiqih akan lebih ramah terhadap perempuan, di satu pihak, dan agama tidak akan dijadikan legitimasi untuk melakukan penindasan terhadap perempuan, di lain pihak.[]

Hak-Hak Perempuan Dalam Kitab 'Uqud Al-Lujjayn

Judul : Wajah Baru Relasi Suami Isteri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjayn
Penulis : Husein Muhammad dkk.

Kategori : [X] Discourse [ ] Attitude
Jenis : [ ] Survey [X] Riset [ ] Opini
[ ] Berita [ ] Wawancara [ ] …….
Media : [ ] Majalah/Buletin [ ] Elektronik [X] Buku
[ ] Koran [ ] Jurnal [ ] ……..

Tanggal-Vol : 2007
Kolasi : xxv viii+210 hal; 14,5 x 21 cm
Penerbit : LKiS: Yogyakarta dan FK3: Jakarta
ISBN/ISSN : 979-9402-70-x

Buku yang berjudul *Wajah Baru Relasi Suami Isteri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjayn* ini terbilang cukup menarik. Pasalnya, karya ini menyuguhkan interpretasi baru atas tradisi dalam teks keislaman klasik yang di dalamnya memuat berbagai macam wacana hak-hak perempuan dan laki-laki (suami-isteri). Buku ini adalah telah kritis atas 'kitab kuning' berjudul *Syarh 'Uqud al-Lujjayn fi Bayan al-Huquq al-Zawjayn,* salah satu kitab rujukan sangat populer di dunia pesantren, khususnya menyangkut relasi suami isteri dalam kehidupan keluarga.

Kitab ini merupakan karya ulama besar Abu Abdul Mu'ti Muhammad Nawawi bin Umar bin Arabi (populer dengan nama Syaikh Nawawi as-Syafi'i al-Jawi al-Bantani (1813-1898). Pengarang kitab ini dikalangan pesantren tergolong ulama besar, sebab beliau juga menjadi rujukan keilmuan beberapa Kiai *khas,* seperti Kiai Kholil Bangkalan, Hadratus Syaikh KH. Hasyim Asy'ari, KH. Asnawi Kudus, KH. Tubagus Asnawi, dan ulama lain.

Tampaknya ada beberapa catatan dari kalangan ulama pesantren sendiri mengenai isi/muatan kitab klasik ini. Karena itu, buku berjudul *Wajah Baru Relasi Suami Isteri: Telaah Kitab 'Uqud Al-Lujjayn* ini menyuguhkan pembacaan kritis dan ilmiah dari para Kiai yang selama ini belum termuat didalamnya. Para Kiai ini kemudian meleburkan diri untuk mengkaji kitab-kitab *'turats*' klasik secara lebih komprehensif dalam Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) untuk melakukan rekonstruksi pemikiran demi pemahaman baru terhadap kitab klasik yang lebih kontekstual dengan tuntutan kekinian, khususnya bagi kaum perempuan.

FK3 merupakan forum kajian yang dirintis sejak tahun 1997. Lewat forum ini, Sinta

Nuriyah, bersama para koleganya, mengusung gagasan tafsir baru terhadap khazanah Islam klasik. Mereka diantaranya adalah KH. Husein Muhammad, Lies Marcoes-Natsir, Attas hendartini Habsjah, Ahmad Lutfi Fathullah, Syafiq Hasyim, Badriyah Fayumi, Arifah Choiri Rauzi, Juju Juhairiyyah, Djudju Zubaedah, Farha Ciciek dan Faqihuddin Abdul Kodir.

Buku ini menawarkan pembacaan kritis melalui metode *takhriji*; metode penelusuran terhadap riwayat hadis-hadis yang menjadi sandaran utama dalam kitab tersebut. Di samping itu, juga dilakukan *ta'liq*, yakni komentar atas beberapa pandangan dan catatan-catatan yang berkaitan dengan nama, tempat atau kata kunci tertentu, yang secara tekstual sering menimbulkan pemahaman yang keliru dan tidak akurat.

Sistematika telaah kritis yang termuat dalam buku *Wajah Baru Relasi Suami Isteri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjayn* ini menyesuaikan dengan sistematika kitab tersebut, baik sejak pendahuluan hingga penutup. Kitab *Uqud al-Lujjayn* ini terdiri dari empat bab: Bab pertama membincang tentang kewajiban suami terhadap isteri; Bab kedua mengulas kewajiban isteri terhadap suami; Bab ketiga mengupas keutamaan shalat di rumah bagi perempuan; Bab keempat mengurai larangan bagi laki-laki memandang perempuan lain (bukan *mahram*) dan sebaliknya; kemudian diakhiri dengan penutup *(ikhtitam)*.

'Merendahkan' Perempuan

Beberapa hal yang bisa diungkap dari interpretasi baru dan telaah kritis atas kitab '*Uqud al-Lujjayn* ini adalah pembongkaran atas asumsi dasar bahwa status perempuan lebih rendah dari laki-laki secara mutlak. Asumi yang keliru ini selalu merujuk pada ayat QS. al-Baqarah (2): 228: *"Akan tetapi kaum laki-laki (suami) mempunyai satu tingkat (kelebihan) daripada mereka."*

Secara *de facto*, ayat ini seringkali dijadikan perangkat justifikasi bahwa posisi kaum perempuan lebih rendah dari kaum laki-laki. Merespon hal ini, Shinta Nuriyah, Kiai Husein bersama kolega yang lain menghadirkan 'tafsir baru' terhadap ayat tersebut. Mereka mengutip *Tafsir al-Manar* [2:380] yang menegaskan bahwa keutamaan laki-laki tidak dapat dilepaskan dari tugas dan kewajiban dalam memberikan perlindungan dan kesejahteraan bagi keluarga. Jadi, jika seorang suami (laki-laki) tidak dapat memenuhi kewajiban tersebut dan yang menjadi tulang punggung keluarga ternyata adalah sang isteri, maka keutamaan tersebut secara otomatis menjadi milik perempuan (isteri). Dengan demikian, kelebihan yang dimaksudkan ayat ini sebenarnya tidak ada hubungannya dengan jenis kelamin seseorang.

Di halaman lain, Syekh Nawawi kemudian melampirkan sebuah hadis riwayat At-Turmudzi (No. 1163) dan Ibn Majah (No. 1851) dari jalur Sulaiman bin 'Amr bin Ahwash yang intinya menggambarkan perempuan sebagai 'seorang tawanan' ('*Awanin*). Dengan pemahaman ini, perempuan (isteri) diposisikan sebagai tahanan laki-laki (suami). Penafsiran ini kemudian dibantah dengan kutipan kitab *Lisan al-'Arab*, yang

memaknai terma '*Awanin* bukan sebagai 'tawanan sebenarnya", tapi hanya sebagai ungkapan 'metaforis' belaka. Senada dengan ini, tulis Husein ketika mengulas *asbabul wurud* hadis ini, pada masa itu, Nabi Muhammad saw melihat kaum perempuan (isteri) selalu menjadi korban kekerasan, tanpa memiliki kemampuan untuk menghindar, bahkan terjadi 'pembiaran kekerasan'. Sebab, kala itu dominasi kaum lelaki yang begitu kuat, sehingga nasib perempuan sama buruknya dengan nasib para budak belian. Jadi, substansinya bukan memposisikan isteri atau perempuan sebagai tawanan, namun, sebuah peringatan agar laki-laki selalu berbuat baik dan tidak berbuat zalim isteri.

Para pejuang feminis yang tergabung dalam FK3 juga mengulas secara kritis pendapat Syaikh Nawawi menyangkut dibolehkannya suami memukul isteri, ketika sang isteri menolak berhias dan bersolek, menolak ajakan tidur, keluar rumah tanpa izin (suami), memukul anak kecilnya yang sedang menangis, mencaci maki orang lain, menyobek-nyobek pakaian suami, menarik jenggot suami (sebagai penghinaan), mengucapkan kata-kata yang tidak pantas, menampakkan wajahnya kepada lelaki lain yang bukan *mahram*, memberikan sesuatu dari harta suami di luar kewajaran dan menolak menjalin hubungan kekeluargaan dengan saudara suami. Sebaliknya, FK3 mengajukan dalil pembanding bahwa Nabi Muhammad saw. Tidak pernah sekalipun memukul isteri-isterinya. Justru, perintah Nabi Muhammad saw. adalah memperlakukan isteri dengan sebaik-baiknya. Hal ini merujuk pada ayat al-Quran QS. ar-Rum: 21 yang menegaskan bahwa *"Suami isteri adalah pasangan hidup, satu sama lain saling mengisi dan menyayangi."*

Kritik Hadis

Selain menyoroti pendapat Syaikh Nawawi yang berpotensi melanggengkan budaya patriarkhi dan ketidakadilan bagi perempuan, FK3 juga memberikan kritik terhadap beberapa hadis yang dijadikan sandaran dalam kitab Syaikh Nawawi, seperti riwayat At-Turmudzi: "*Perempuan adalah aurat. Jika dia hendak keluar dari rumahnya, maka dia diawasi oleh syetan, dan perempuan akan lebih dekat kepada Allah jika ia berada di rumahnya*."

Mencermati *matan* (isi/muatan) hadis ini, FK3 menemukan kejanggalan. Dalam al-Quran QS. al-Hujurat: 13 menyatakan bahwa *"Tuhan menciptakan manusia dari jenis laki-laki dan perempuan. Mereka kemudian dijadikan bersuku-suku dan berbangsa-bangsa agar mereka bisa saling mengenal dan saling bergaul.*" Berdasarkan ayat ini, FK3 melihat bahwa *matan* hadis tersebut bertentangan dengan semangat dasar ayat di atas. Jelas, ayat tersebut meneguhkan kesetaraan antara kaum laki-laki dan kaum perempuan. Dengan demikian, perempuan juga bukan 'aurat' yang harus ditutupi, dikerami dan disembunyikan dalam rumah. Perempuan mempunyai hak yang sama dengan laki-laki, baik dalam beragama, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Sebab, kedekatan

perempuan dengan Tuhan bukan diukur dari keberadaannya di dalam maupun di luar rumah, namun sejauhmana dia memberi manfaat bagi keluarga, agama, dan bangsanya.

FK3 juga memberikan label *dha'if jiddan,* predikat dengan kualitas lemah sekali, terhadap satu hadis riwayat ath-Thabari dalam kitab *al-Mu'jam al-Awsath*[12] yang berkisah tentang seorang ibu yang memberi 10 nasehat terhadap putrinya. Sepuluh nasehat tersebut adalah: 1) Qana'ah: merasa cukup atas pemberian Allah. 2) Mendengarkan (nasehat) suami dengan baik dan patuh kepadanya. 3) Memperhatikan jatuhnya pandangan suami; jangan sampai suami melihat kamu dengan rupa yang jelek. 4) Memperhatikan jatuhnya hidung suami; jangan sampai suami mencium yang tidak enak dari badanmu. 5) Memperhatikan waktu makan suami, sebab rasa lapar dapat membangkitkan amarah. 6) Memperhatikan waktu tidur/istirahat suami, karena sulit tidur juga dapat membangkitkan amarah. 7) Menjaga harta suami. 8) Menjaga hubungan yang baik dengan keluarga dan kerabat suami. 9) Jangan mendurhakai perintah suami karena menyalahi perintahnya atau menyakiti hatinya dapat menimbulkan pengkhianatan suami. Selanjutnya, 10) Jangan membeberkan rahasia suami, karena dengan membeberkan rahasianya ia akan mengkhianatimu.

Dari kajian kritis atas hadis tersebut, FK3 mengungkap bahwa hadis ini tidak layak dijadikan dasar pengambilan hukum *(istidlal al-hukmi)*. Ada banyak hal yang perlu dikaji ulang, seperti sifat *qana'ah*. Sifat ini seharusnya tidak hanya dipunyai seorang perempuan, tetapi juga laki-laki. Selain itu, FK3 menilai bahwa nasehat ketiga hingga ke-10 kurang manusiawi, sebab menuntut perempuan bersikap sebagai 'budak sahaya' yang selalu tunduk dan patuh, dan melayani semua kehendak suaminya. FK3 lebih lanjut meneguhkan bahwa membangun rumah tangga yang sakinah bukan semata tugas dan peran isteri, namun juga kewajiban suami.

Beberapa hadis dan pendapat Imam Nawawi Banten di lembar-lembar selanjutnya juga mendapatkan sorotan dan kritik tajam dari FK3, meski pada saat yang sama, ada pula beberapa hal yang dianggap sebagai amalan yang patut untuk dipertahankan sebagai hak dan kewajiban suami dan isteri.

Akhirnya, upaya FK3 ini tampaknya patut mendapat apresiasi tinggi. Sebagai sebuah forum, meminjam istilah KH. Mustofa Bisri dalam kata pengatar buku ini, FK3 diharapkan mampu terus produktif melakukan telaah-telaah baru terhadap kitab *'Uqud al-Lujjayn* dan 'kitab-kitab kuning' yang lain demi terwujudnya tatanan agama dan bangsa yang lebih berkeadilan gender, serta mampu mengetengahkan tafsir baru yang lebih memberi kemaslahatan umat, baik bagi kaum laki-laki maupun kaum perempuan *rahmatan lil'alamin*.[]

[12] Hadis No. 517 dalam Imam ath-Thabari, *Kitab al-Mu'jam al-Awsath*, Juz I, Dar al-Fikr: Beirut, Libanon, h. 230.

Pelembagaan Diskriminasi Terhadap Perempuan

Judul buku:
Komnas perempuan, *Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi dalam Tatanan Negara-Bangsa Indonesia*, (Laporan Pemantauan KP tentang Kondisi Pemenuhan Hak-hak Konstitusional Perempuan di 16 Kabupaten/Kota pada 7 Provinsi), Jakarta: April 2009

Judul	: *Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi dalam Tatanan Negara-Bangsa Indonesia,* Laporan Pemantauan KP tentang Kondisi Pemenuhan Hak-hak Konstitusional Perempuan di 16 Kabupaten/Kota pada 7 Provinsi		
Penulis	: Kamala Chandrakirana, dkk.		
Kategori	: [X] Discourse	[ ] Attitude	
Jenis	: [ ] Survey	[X] Riset	[ ] Opini
	[ ] Berita	[ ] Wawancara	[ ] …….
Media	: [ ] Majalah/Buletin	[ ] Elektronik	[X] Buku
	[ ] Koran	[ ] Jurnal	[ ] ……..
Tanggal-Vol	: 2010		
Kolasi	: 246 Hal		
Penerbit	: Komnas Perempuan; Jakarta		
ISBN/ISSN	: 978-979-26-7543-6		

"Hasil pemantauan kebijakan daerah terhadap 154 Kebijakan daerah di 16 Kota/ Kabupaten yang tersebar di 7 Provinsi menunjukkan terus berlangsungnya pelembagaan diskriminasi terhadap perempuan melalui produk hukum di tingkat kabupaten dan provinsi."

Demikian sebuah kutipan dari buku berjudul "Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi dalam Tatanan Negara-Bangsa Indonesia." Buku yang diluncurkan pada April 2009 ini merupakan Laporan Pemantauan Komnas Perempuan tentang Kondisi Pemenuhan Hak-hak Konstitusional Perempuan di 16 Kabupaten/ Kota pada 7 Provinsi.

Pemantauan yang dilakukan oleh Komnas Perempuan ini menjadi penanda betapa komitmen negara untuk melindungi warganya dari ancaman diskriminasi dan perlakuan tidak adil masih menemui banyak halangan. Bahkan perwujudan menuju

kesejahteraan, kemakmuran, keadilan bagi seluruh rakyat justru terancam pupus di tengah upaya demokratisasi di Indonesia.

Buku yang terdiri dari delapan bab ini memang disajikan sebagai catatan sekaligus evaluasi atas perjalanan satu dekada upaya Indonesia menegakkan demokrasi dan HAM sejak reformasi tahun 1998. Dan proses penyusunan yang dilakukan pada akhir 2008 hingga Januari 2009 ini melengkapi segenap ekspektasi warga negara untuk para pemimpin baru paska penetapannya di Pemilihan Umum 2009.

Namun melihat keseluruhan isi dari buku ini, justru kita bisa mendapatkan yang lebih dari sekadar harapan serta ketepatan momen penyusunan buku. Kita bisa menilai bagaimana sistem ketatanegaraan di Indonesia berjalan. Dalam sistem otonomi daerah, kita bisa mengetahui apa yang memberi inspirasi bagi warga daerah sehingga mereka punya tujuan bersama yang lebih besar daripada menjabarkan kekhususannya sendiri di daerah masing-masing. Kemudian, di samping kita bisa menakar ukuran keberhasilan otonomi daerah, juga bisa menilai sejauhmana kita telah menuntaskan pembentukan sistem ketatanegaraan dan hukum nasional paska Orde Baru yang dapat memastikan kemapanan demokrasi dan penegakan HAM di Indonesia.

Tidak kalah penting, sejauhmana kita telah menegaskan dan melembagakan sebuah tatanan sosial politik yang menjamin hak-hak kelompok minoritas dalam seluruh kehidupan berbangsa dan bernegara, yang menegaskan batas antara negara dan agama, dan yang mengelola hubungan yang sinergis dan efektif antara pemerintahan nasional dan daerah demi kesejahteraan bersama bangsa.

Beberapa laporan pemantauan Komnas Perempuan yang sebelumnya telah terbit diantaranya: *10 Tahun Tragedi Mei 1998: Saatnya Meneguhkan Rasa Aman Langkah Maju Pemenuhan Hak Korban Kekerasan Seksual* (Laporan Pemantauan Kondisi Mutakhir Korban, Pendamping dan Keluarga Korban Kekerasn Seksual Mei 1998) tahun terbit 2008; dan *Perempuan dan Anak Ahmadiyah: Korban Diskriminasi berlapis* (Laporan Pemantauan Komnas Perempuan Terhadap Kondisi HAM Perempuan Ahmadiyah) tahun terbit 2008.

Diskriminasi, sebagaimana yang dimaksudkan dari hasil pemantauan Komnas Perempuan ini (bagian 4) terjadi pada dua lapisan, yaitu diskriminasi: (a). Sebagai maksud atau tujuan dari terbitnya kebijakan daerah; (b). Sebagai akibat atau dampak dari kebijakan tersebut, termasuk akibat pelaksanaannya. Selanjutnya, setidaknya ada empat kelompok diskriminasi terhadap hak konstitusional yang ditemukan dalam pemantauan ini, yaitu: (1). Pembatasan hak kebebasan berekspresi dalam kebijakan daerah tentang aturan busana; (2). Pengurangan hak atas perlindungan dan kepastian hukum akibat kriminalisasi dalam kebijakan daerah tentang prostitusi; (3). Pengabaian hak atas perlindungan lewat kebijakan daerah tentang buruh migran; dan (4). Penghapusan hak atas perlindungan dan kepastian hukum lewat kebijakan daerah tentang *Khalwat*.

Dari hasil pemantauan yang dilakukan sebanyak 154 kebijakan daerah yang diterbitkan,

di tingkat Provinsi (19 kebijakan), tingkat Kabupaten/Kota (134 Kebijakan) dan di tingkat Desa (1 kebijakan) antara tahun 1999 hingga 2009 menjadi sarana pelembagaan diskriminasi, baik dari tujuannya maupun sebagai dampaknya. Delapan puluh kebijakan—lebih dari separo—diantaranya yang diterbitkan di 69 Kabupaten/Kota di 21 Provinsi bernuansa diskriminatif dan nyaris diterbitkan serentak, yaitu antara tahun 2003 dan 2005. Enam provinsi yang paling gemar menerbitkan kebijakan daerah yang diskriminatif diantaranya Jawa Barat, Sumatera Barat, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan, Nusa Tenggara Barat dan Jawa Timur.

Sementara hanya ada 39 kebijakan daerah, di tingkat provinsi (14 kebijakan), kabupaten/kota (22 kebijakan) dan desa (3 kebijakan) yang bertujuan memenuhi hak korban atas pemulihan. Lebih lanjut, hasil pemantauan itu mengemukakan 63 dari 154 kebijakan daerah tersebut secara langsung diskriminatif terhadap perempuan melalui pembatasan hak kemerdekaan berekspresi (21 kebijakan yang mengatur cara berpakaian), pengurangan hak atas perlindungan dan kepastian hukum karena mengkriminalisasi perempuan (37 kebijakan tentang pemberantasan prostitusi), penghapusan hak atas perlindungan dan kepastian hukum (1 kebijakan tentang larangan *khalwat*), dan pengabaian hak atas perlindungan (4 kebijakan tentang buruh migran).

Selebihnya, 82 kebijakan daerah mengatur tentang agama yang sesungguhnya merupakan kewenangan pusat dan telah berdampak pada pembatasan kebebasan tiap warga negara untuk beribadat menurut keyakinannya dan mengakibatkan pengucilan kelompok minoritas. Sembilan kebijakan lainnya merupakan pembatasan atas kebebasan memeluk agama bagi kelompok Ahmadiyah. Semua hak-hak yang dibatasi atau dikurangi ini merupakan hak-hak konstitusional yang dijamin bagi setiap warga negara Indonesia tanpa kecuali, terutama hak atas (a) kedudukan yang sama dalam hukum dan pemerintahan, (b) kebebasan menyatakan pikiran dan sikap sesuai dengan hati nurani, (c) penghidupan yang layak bagi kemanusiaan, (d) perlindungan dari ancaman ketakutan untuk berbuat sesuatu yang merupakan hak asasi dan (e) bebas dari perlakuan diskriminatif.

Kualitas demokrasi

Dari fakta tersebut menunjukkan bagaimana kebijakan yang diskriminatif lahir dari praktik pengutamaan demokrasi prosedural. Sudah bisa ditebak, yang terjadi di dalamnya tak jauh dari politik pencitraan, dimana terjadi pembiaran tirani "kehendak mayoritas" lokal, yang berjalan selaras dengan kevakuman perlindungan substantif, serta pengerdilan kemandirian masyarakat akibat itervensi negara yang berlebihan dalam hal agama/moralitas.

Bagaimana bisa sejumlah kebijakan yang lahir diskriminatif tersebut bermula dari keinginan para penggagas untuk menciptakan sebuah citra daerah, serta membangun image yang serba "religius", "beriman dan bertakwa", dan "islami". Sekadar memberikan contoh, salah satu Peraturan Daerah di Bulukamba, yaitu Perda No. 05 Tahun 2003

tentang Berpakaian Muslim dan Muslimah di Kabupaten Bulukamba. Cukilan tujuan yang ditunjukkan seperti "Terwujudnya suasana kehidupan masyarakat yang mencerminkan kepribadian muslim dan muslimah, serta dalam upaya mewujudkan masyarakat Kabupaten Bulukumba yang beriman dan bertakwa".

Di samping itu, tidak ada sarana yang lebih mudah dan pas ditangkap di dalam masyarakat daripada politisasi identitas atau tubuh perempuan. Kontrol atas tubuh perempuan atas nama moralitas berbasis agama, seolah menjadi wajar dalam masyarakat patriarkis. Seorang Kepala Satuan Polisi Pamong Praja, di suatu daerah pemantauan, misalnya menyebutkan: "Kebijakan itu himbauan [dan] himbauan itu tidak salah karena mayoritas penduduk di sini muslim. Jilbab itu *kan* tandanya orang Islam."

Seluruh kecenderungan tersebut menunjukkan bagaimana kualitas demokrasi kita masih sebatas demokrasi prosedural, yang menyebabkan defisit kualitas demokrasi dan mengarahkan Indonesia pada kondisi kritis karena mempertaruhkan bangunan negara-bangsa Indonesia. Kebijakan daerah yang diskriminatif juga telah menyebabkan pengikisan kewibawaan dan kepastian hukum. Kondisi ini, menurut pengamatan tersebut, hadir sebagai akibat dari kebijakan daerah yang berisikan pengaturan yang tidak efektif, bahkan juga ada yang sia-sia, dan membuka celah korupsi dan penyalahgunaan wewenang. Juga, disebutkan, karena kebijakan daerah yang diskriminatif melakukan kriminalisasi dan pemiskinan terhadap perempuan serta menciptakan "polisi moral" yang tidak segan menggunakan kekerasan terhadap anggota masyarakat, khususnya perempuan atas nama pelaksanaan kebijakan daerah itu.

Atas dasar temuan-temuan di atas, Komnas Perempuan mengajukan 20 rekomendasi, antara lain kepada:

- Presiden RI terpilih agar segera membatalkan demi hukum semua kebijakan daerah yang diskriminatif dan melanggar hak-hak asasi warga negara, sebagaimana dialami oleh perempuan dan golongan minoritas, atas dasar tanggung jawab negara untuk pemenuhan HAM.
- Ketua Mahkamah Agung agar meningkatkan daya tanggap Mahkamah Agung terhadap permohonan-permohonan uji materiil dari masyarakat terkait perda-perda diskriminatif dan, demi hukum, batalkan semua perda yang diskriminatif dalam maksud ataupun dampak.
- MPR agar menyelenggarakan amandemen Undang-Undang Dasar Negara RI Tahun 1945, untuk menyempurnakan mekanisme nasional yang efektif menjamin pemenuhan hak-hak konstitusional bagi setiap warga negara tanpa kecuali, termasuk dengan memperluas kewenangan Mahkamah Konstitusi (MK) dalam uji konstitusional materi perundang-undangan agar sampai ke tingkat terendah di bawah undang-undang dan memberi kewenangan baru bagi MK untuk menciptakan mekanisme *constitutional complaint* yang dapat diakses oleh setiap warga negara.
- DPR RI hasil Pemilu 2009 agar melakukan amandemen terhadap aberbagai produk

Undang-undang yang kondusif bagi pembentukan perda-perda yang diskriminatif dan bertentangan dengan jaminan-jaminan konstitusional.

- Kepala Pemerintahan Daerah agar mengambil langkah proaktif untuk membatalkan diskriminasi terhadap perempuan dan kelompok minoritas, dalam kerangka pemenuhan jaminan konstitusional bagi setiap warga negara tanpa kecuali dan demi menjaga integritas hukum nasional, serta memperbaiki mekanisme penerimaan dan penanganan bagi pengaduan masyarakat tentang sikap dan perilaku aparat Satuan Pamong Praja dan, untuk Aceh, Wilayatul Hisbah, yang melakukan tindak pemerasan dan pelecehan seksual dalam menjalankan tugasnya.
- DPRD Kabupaten/Kota Hasil Pemilu 2009 agar memperbaiki mekanisme partisipasi publik dalam seluruh proses perumusan kebijakan untuk memastikan akses yang sama bagi semua pihak yang berkepentingan dan untuk menjadikan penetapan kebijakan sebagai produk dari perdebatan publik yang demokratis.
- Komisi Nasional Hak Asasi Manusia agar meningkatkan efektifitas mekanisme HAM Nasional dalam menangani segala bentuk diskriminasi yang dialami masyarakat sebagai pelanggaran HAM.
- Organisasi-organisasi masyarakat sipil agar meningkatkan kualitas dan cakupan pendidikan politik, termasuk pendidikan kewarganegaraan di sekolah-sekolah, dengan fokus pada jaminan-jaminan konstitusional dan untuk membangun *resiliensi* masyarakat terhadap bahaya politisasi identitas.

B A G I A N V

Tentang Komnas Perempuan

Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) adalah lembaga independen yang didirikan pada tanggal 15 Oktober 1998, berdasarkan keputusan presiden No. 181/1998 dan diperbaharui dengan Peraturan Presiden No.65 Tahun 2005.

Komnas Perempuan lahir dari tuntutan masyarakat sipil, terutama kaum perempuan, kepada pemerintah untuk mewujudkan tanggung jawab negara dalam menangapi dan menangani persoalan kekerasan terhadap perempuan. Tuntutan tersebut berakar dari tragedi kekerasan seksual yang dialami terutama perempuan etnis Tionghoa dalam kerusuhan Mei 1998 di berbagai kota besar di Indonesia.

Mandat Komnas Perempuan adalah menciptakan kondisi yang kondusif bagi penghapusan segala bentuk kekerasan terhadap perempuan dan pemenuhan hak asasi manusia bagi perempuan. Dalam menjalankan mandatnya, Komnas Perempuan mengambil peran sebagai berikut :

- menjadi *resource center* tentang hak asasi perempuan sebagai hak asasi manusia dan kekerasan terhadap perempuan sebagai pelanggaran HAM;
- menjadi negosiator dan mediator antara pemerintah dengan komunitas korban dan komunitas pejuang hak asasi perempuan, dengan menitikberatkan pada kepentingan korban;
- menjadi inisiator perubahan serta perumusan kebijakan;
- menjadi pemantau dan pelapor tentang pelanggaran HAM berbasis gender dan pemenuhan hak korban;
- menjadi fasilitator pengembangan dan penguatan jaringan di tingkat lokal,

nasional dan internasional untuk kepentingan pencegahan, peningkatan kapasitas penanganan dan penghapusan segala bentuk kekerasan terhadap perempuan.

Termasuk dalam menjalankan mandatnya itu, Komnas Perempuan mendorong lahirnya Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (PKDRT) dan Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2006 Lembaga Perlindungan Saksi dan Korban (LPSK). Tujuannya, untuk melindungi saksi dan korban tindakan kekerasan terhadap perempuan. Capaian lainnya adalah bangunan pengetahuan yang antara lain dihadirkan oleh lebih 100 dokumen berupa laporan pemantauan HAM, buku referensi, laporan kajian, lembar info, intrumen dan panduan, film tentang kondisi perempuan dan Catatan Tahunan (Catahu) tentang tren kekerasan terhadap perempuan dan penangan korban. Sejak tahun 2003, Komnas Perempuan juga mengembangkan program kapasitas penguatan penegak hukum dalam rangka membangun sistem pidana terpadu. Di samping itu, Komnas Perempuan membangun jaringan nasional sebagai forum belajar pengada layanan bagi perempuan korban kekerasan, yang saat ini telah beranggota 95 lembaga baik itu dari *Woman's Crisis Center* (WCC), institusi pemerintah dan lembaga masyarakat.

Di tingkat regional dan internasional, Komnas Perempuan didukung oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa menginisiasi pertemuan komisi-komisi nasional HAM perempuan di Asia. Pertemuan ini dihadiri oleh komisi-komisi HAM perempuan se-Asia Pasifik. Komnas Perempuan juga aktif memberikan laporan perkembangan kondisi pemenuhan HAM perempuan di Indonesia, terutama melalui Pelapor Khusus PBB tentang Kekerasan terhadap Perempuan, Komite CEDAW dan Komite (CAT) atau Pelapor Khusus Anti Penyiksaan. Laporan ini menjadi bagian dari upaya Komnas Perempuan agar mendorong Pemerintah Indonesia memenuhi tanggung jawabnya dalam memberikan jaminan hak-hak perempuan.

Komnas Perempuan terus pula menguatkan kapasitas kelembagaannya demi merawat independensi dan menguatkan efektivitasnya sebagai mekanisme penegakan hak asasi manusia. Kepemimpinan Komnas Perempuan bersifat kolektif, dimana kekuasaan tertinggi ada di rapat paripurna para komisioner. Saat ini, Komnas Perempuan telah menginjak kepemimpinan keempat, yaitu untuk periode 2010-2014. Terdapat 15 orang komisioner yang berasal dari latar belakang yang beragam, baik dari segi agama dan suku, umur dan jenis kelamin, maupun dari segi disiplin ilmu dan profesi. Sebuah tim independen dibentuk untuk menyelenggarakan proses seleksi komisioner, yang didahului dengan konsultasi nasional untuk menentukan kriteria komisioner, proses nominasi calon komisioner oleh lembaga/organisasi hak perempuan dan hak asasi manusia pada umumnya, serta uji publik. Dalam pelaksanaan tugasnya, para komisioner didukung oleh badan pekerja yang dipimpin oleh seorang Sekretaris Jenderal.

Informasi lebih lanjut tentang Komnas Perempuan dapat dibaca melalui *website* di http://www.komnasperempuan.or.id atau hubungi kami di 021-3903963.

Daftar Pustaka

Ali Engineer, Asghar. 2003. *Pembebasan Perempuan*, Judul Asli *The Qur'an, Women*, and Modern Society. Yogyakarta: LkiS.

Aboe el-Fadl, Khaled. 2001. *Atas Nama Tuhan, dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif*. Jakarta: Serambi.

Asshiddiqie, Jimly, Dr. Prof. 2007. *Hak Konstitusional Perempuan dan Tantangan Penegakannya*. Makalah Konsultasi Nasional Komnas Perempuan, 29 November.

Blackburn, Susan. 2009. *Perempun dan Negara dalam Era Indonesia Modern*. Jakarta. Kalyanamitra.

Chandrakirana, Kamala, dkk. 2009. *Kita Bersikap: Empat Dasawarsa Kekerasan terhadap Perempuan dalam Perjalanan Bangsa.* Jakarta: Komnas Perempuan.

_____, 2010. *Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi Dalam Tatanan Negara-Bangsa Indonesia, Laporan Pemantauan Kondisi Pemenuhan Hak-Hak Konstitusional Perempuan di 16 kabupaten/Kota pada 7 Provinsi*. Jakarta: Komnas Perempuan.

Hasyim, Syafiq, dkk. 1999. *Menakar Harga Perempuan, Eksplorasi Lanjut atas Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*. Jakarta: Mizan

Hasyim, Syafiq. 2001. *Understanding Women in Islam, An Indonesian Perspective.* Jakarta; Solstice Publishing.

Hellwig, Tineke. 2003. *Bercermin dalam bayangan, citra perempuan dalam satra Indonesia*. Jakarta: Women Research Institute dan Desantara.

M. Masyhur Amin, Masruchah, ed. 1992. *Perempuan dalam Percakapan Antar Agama: Aktualisasinya dalam Pembangunan*. Yogyakarta: LKPSM MU DIY.

Mir-Hoseini, Ziba. 2005. *Perkawinan dalam Kontroversi Dua Mazhab: Kajian Hukum Keluarga dalam Islam*. Jakarta: ICIP.

Husein, Muhammad, dkk. 2007. *Wajah Baru Relasi Suami Isteri: Telaah Kitab Uqud Al-Lujjayn.* Jakarta: LKiS: Yogyakarta dan FK3.

Husein, Muhammad, KH. 2001. *Fiqih Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LkiS.

Nurmila, Nina. 2009. *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia*. Routledge: London.

R. Bowen, John. 2003. *Islam, Law and Equality in Indonesia.* United Kingdom: Cambridge University Press.

Saidi, Anas. 2004 *Menekuk Agama*, *Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru*. Jakarta: Desantara.

Ulfah Ansor, Maria. 2006. *Fikih Aborsi, Wacana Pergulatan Hak Reproduksi Perempuan*. Jakarta: Gramedia.

Venny, Adriana, dkk. 2007. *Kami Punya Sejarah*. Edisi 52. Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan.

Vreede-De Stuers, Cora. 2008. *Sejarah Perempuan Indonesia; Gerakan dan Pencapaian*. Jakarta. Komunitas Bambu.

Watch, Convention. Universitas Indonesia, Pusat Kajian Perempuan dan Jender. 2006. *Instrumen Penegakan HAP Hak Azasi Perempuan*. Jakarta: Yayasan Obor Jakarta.

Wieringa, Saskia. 1999. *Kuntilanak Wangi; Organisasi-organisasi Perempuan Indonesia sesudah 1950*. Jakarta: Kalyanamitra, Cetakan pertama.

WLUML. 2007. *Mengenali Hak Kita: Perempuan, Keluarga, Hukum dan Adat di Dunia Islam.* Yogyakarta: LkiS.

NATIONAL COMMISSION ON VIOLENCE AGAINST WOMEN

KOMNAS PEREMPUAN

KOMISI NASIONAL ANTI KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN